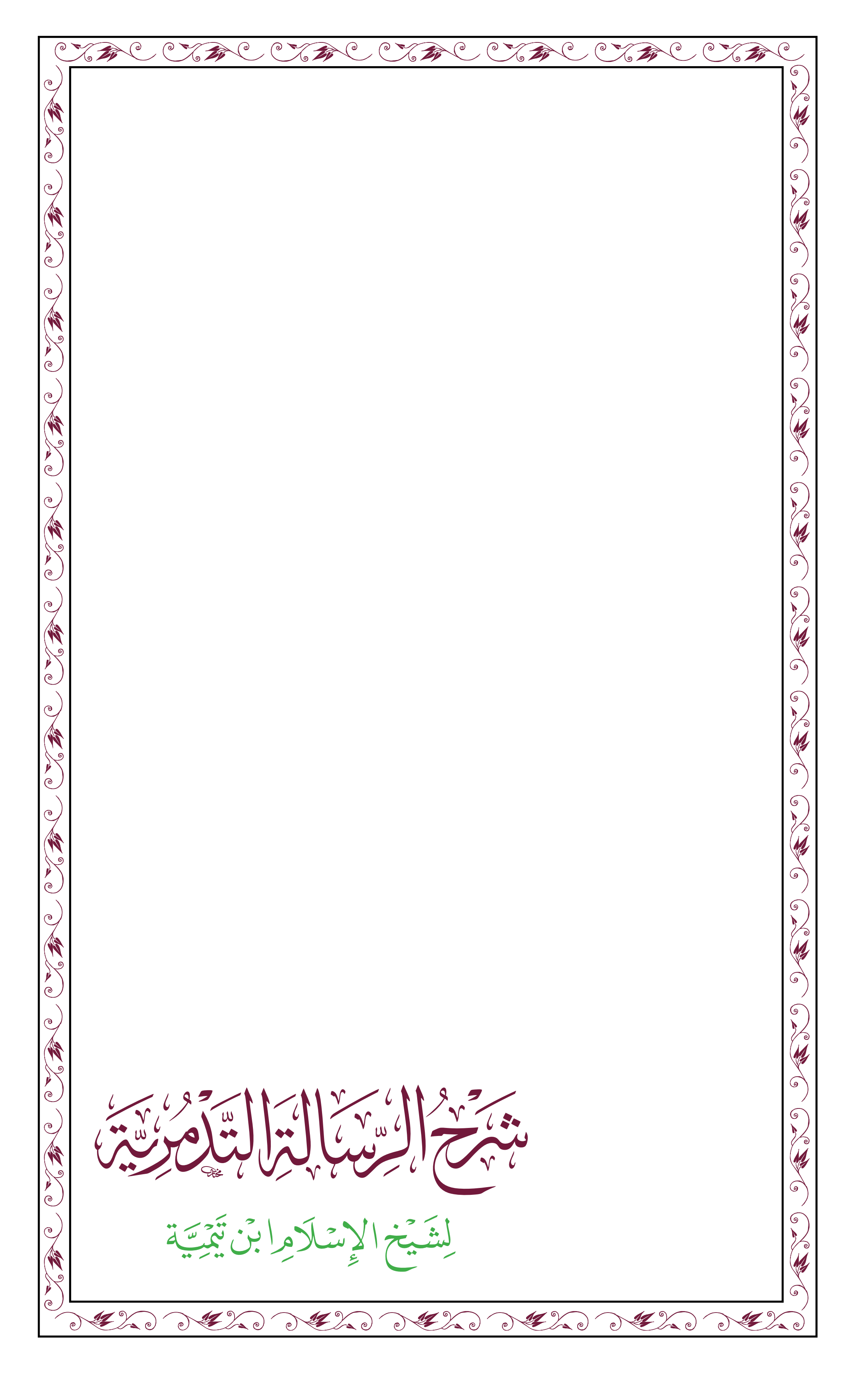

شرح الرسالة التدمرية
لشيخ الإسلام ابن تيمية

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م





dar.taiba

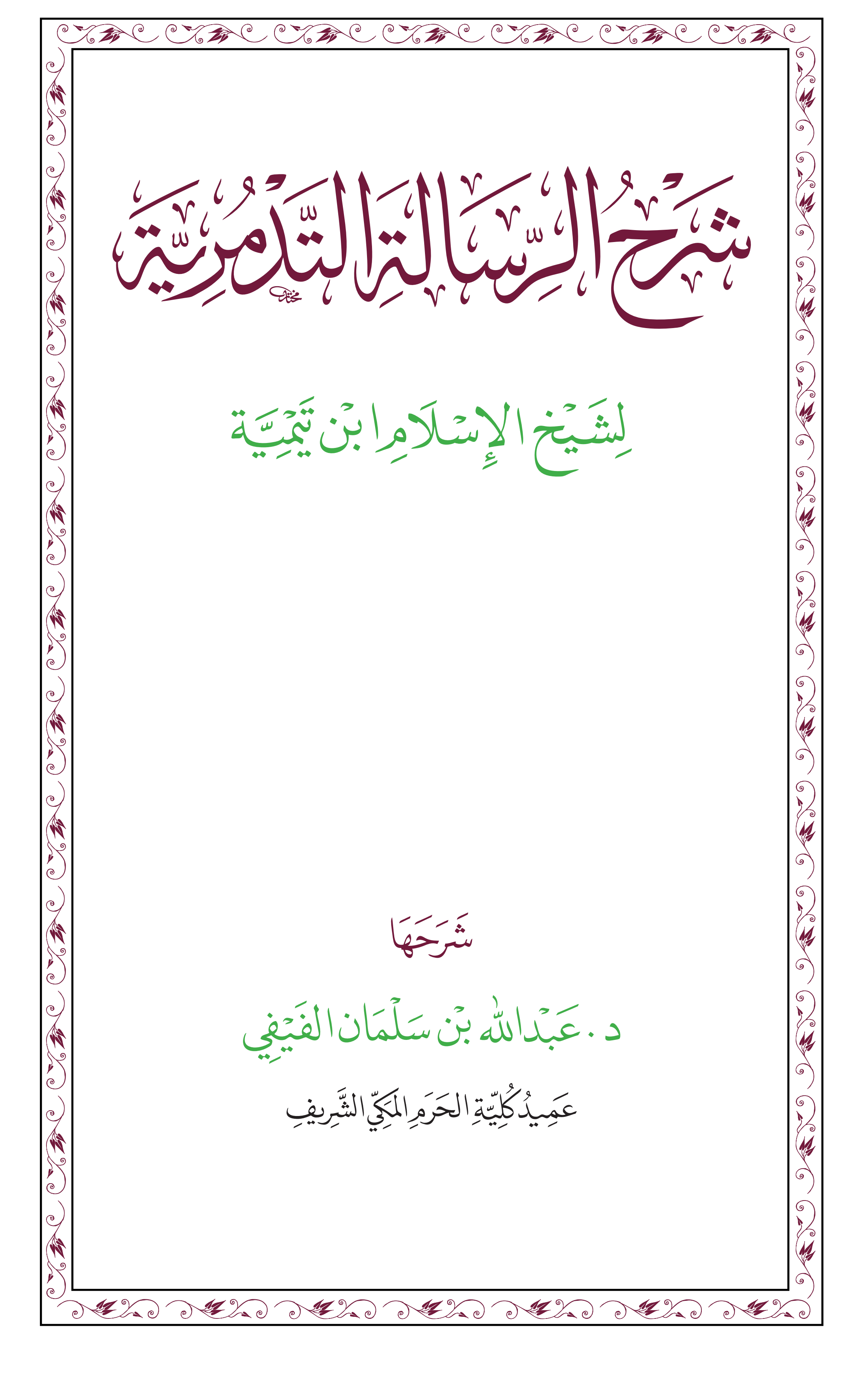


dar_tg

مكــة المكرمة - العزيزيــة - خلف مسجـد فقيه

yyy.01@hotmail.cm

٠٥٠٣٥٦٨٧٧١ | ٠٥٥٠٤٢٨٩٩٢ | ٠١٢٥٥٦٢٩٨٦



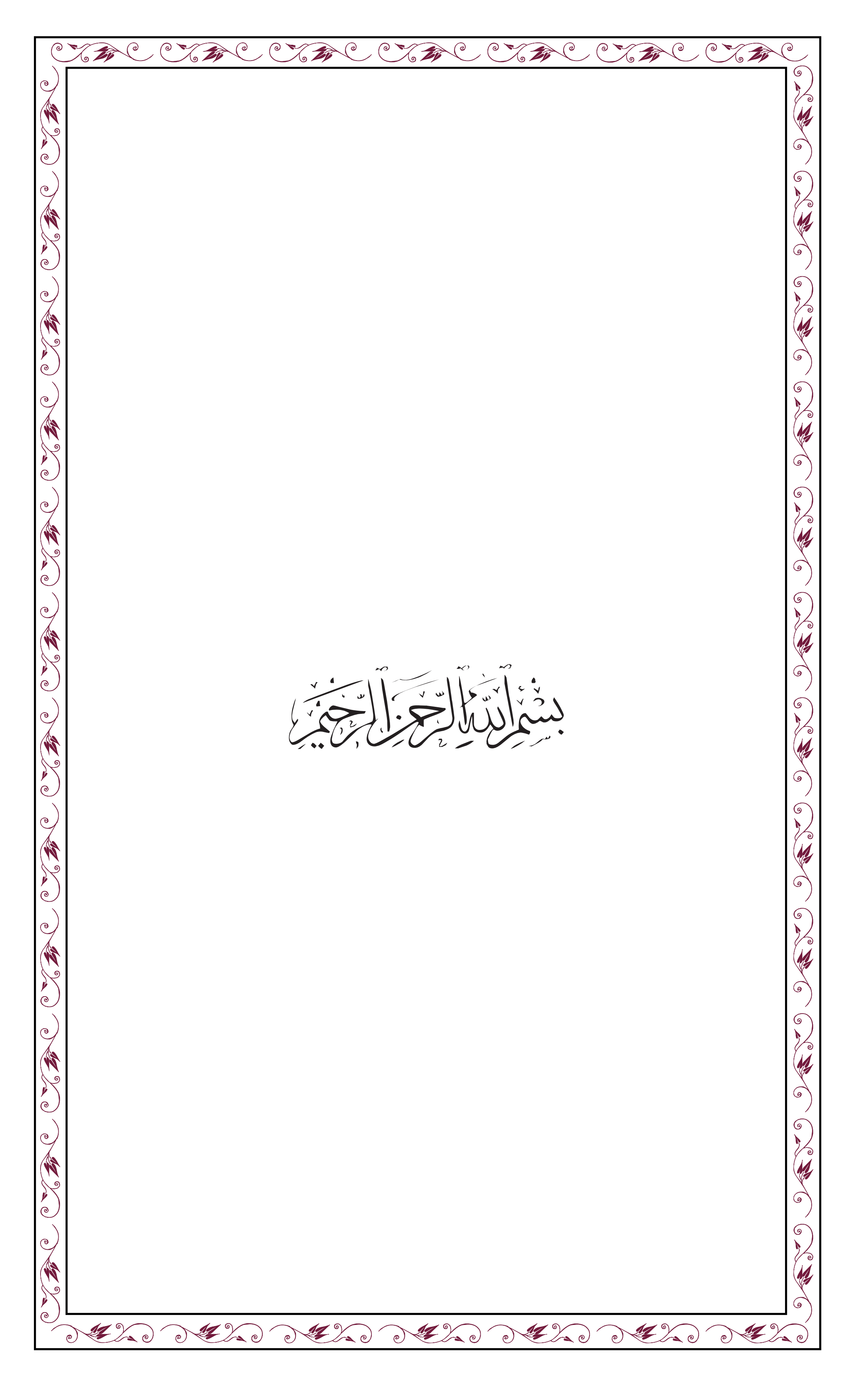
شرح الرسالة التدمرية

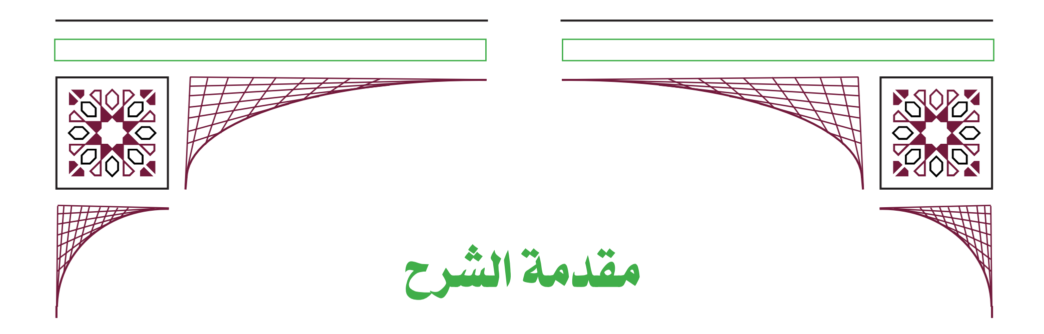
لشيخ الإسلام ابن تيمية

شرحها

د. عبدالله بن سلمان الفيفي

عميد كلية الحرم المكي الشريف


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الشرح

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو علىٰ كل شيء قدير، وأشهد أن محمدا عبد الله ورسوله، وخاتم الأنبياء والرسل، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحابته وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإن نشر العلم الشرعي من أفضل الأعمال التي يتقرب بها إلىٰ الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، يقول ابن المبارك: لا أعلم بعد النبوة أفضل من بث العلم. وما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليس شيئًا قاله بلا دليل، بل الأدلة الشرعية تشهد لهذه المقولة، فعن أبي أمامة الباهلي قال: ذُكر لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ رجلان، أحدهما عابد والآخر عالم، فقال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «فضل العالم علىٰ العابد كفضلي علىٰ أدناكم».

ويزداد الشرف بتفاضل العلم المنشور، فكلما كان العلم أفضل، كان نشره وبثه في الأمة أشرف؛ إذا أخلصت النية لله عَزَّوَجَلَّ، وأما إن فسدت؛ فإن العلم المنشور، يكون حجة علىٰ ناشره، نسأل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أن يرزقنا

الإخلاص في القول والعمل.

❑ وكما أن نشر العلم وبثه، مشترط فيه إخلاص النية لله جَلَّجَلَالُهُ. فإنه شرط مشترط في طلبه أيضًا، وقد سُئِل الإمام أحمد رَحِمَهُٱللَّهُ عن كيفية الإخلاص في طلب العلم؟ فقال: أن تنوي رفع الجهل عن نفسك وعن الناس. فالعلم نور يطلب للعمل، لا مسائل تطلب للتكاثر والتفاخر. وقد ألف علماء السلف في أهمية العلم، وأهمية العمل به، مؤلفات كثيرة، لعل من أشهرها والطفها وأفضلها: كتاب الخطيب البغدادي «إقتضاء العلم العمل».

❑ ومن هنا فإنه يتعين علىٰ كل عاقل، يحرص علىٰ ما ينفعه في الدنيا والآخرة، أن يكون طلب العلم الشرعي والعمل به، مع نشره وبثه من أولىٰ أولوياته؛ لما في ذلك من مكانة عند الله جَلَّجَلَالُهُ، ورفعة في الدنيا الآخرة.

❑ وبالرجوع إلىٰ ما كنا بصدده من المفاضلة بين العلوم، فإن من تأمل العلوم الشرعية؛ وجد أن علم توحيد الأسماء والصفات أشرف هذه العلوم؛ لأنه علم متعلق بالذات الإلهية، التي يصمد إليها الناس في حوائجهم.

ولشرف هذا العلم؛ فقد ألف فيه العديد من العلماء، العديد من المؤلفات، وممن له الذكر الأشهر في هذا: ابن تيمية فقد كان رَحِمَهُٱللَّهُ تعالىٰ من أبرز العلماء، الذين اهتموا بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، تقريرًا، وردًا لما قد يثار حولها من شبهات، ومن أبرز كتبه التي انتفعت بها الأجيال: الرسالة التدمرية؛ فإنها من أجل الكتب التي يتداولها طلاب العلم بالدراسة، ويمعنون فيها النظر؛ لما فيها من قواعد جليلة، وتحريرات مفيدة، وتفريعات لا يستغني عنها طالب العالم، الذي يرغب أن يتميز

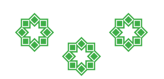
في فهمه لعقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، وفي توحيد الربوبية، مع ما بين الشرع والقدر من علاقة.

❑ ومن صور القبول لهذه الرسالة القيمة، وما وضعه جَلَّجَلَالُهُ فيها من بركة عظيمه: أنها صارت مقررًا دراسيًا في الكثير من المعاهد والكليات الشرعية؛ فانتفع بها خلق كثيرة من طلاب العلم.

❑ ومن هنا أتت فكرة القيام بشرح هذه الرسالة المباركة؛ أملًا في فضل الله ورضوانه؛ ثم رغبة في خدمة العلم وأهله، بالمساهمة قدر الطاقة في بيان مراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من رسالته. وقد كان الشرح في بدايته عبارة عن دروس منهجية القيتها علىٰ طلاب معهد الحرم المكي الشريف. ثم علىٰ طلاب قسم العقيدة بكلية الحرم المكي الشريف. ثم يسر الله جَلَّجَلَالُهُ بمنه وكرمه أن قمت بإخراجه في هذه الصورة؛ ليعم النفع به إن شاء الله.

❑ وفي الختام فإني أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في إخراج هذا الشرح، ويأتي في مقدمة من يستحق الشكر: طلاب معهد وكلية الحرم المكي الشريف علىٰ تفاعلهم مع الشرح، وما أبدوه من جد واجتهاد، ومساهمتهم في إخراج هذا الشرح في هذه الصورة، التي أسأل الله عَزَّوَجَلَّ أن تكون معينة لطلاب العلم علىٰ فهم الرسالة التدمرية.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا وسيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.



التدمريـــة

القسم الأول.

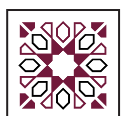
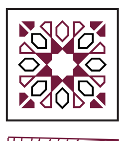
وجوب الإيمان بالأسماء والصفات.

- الأصلان العظيمان.
  - القول في الصفات كالقول في الذات.
  - القول في بعض الصفات كالقول في بعض.
- المثلان المضروبان.
  - الجنة.
  - الروح.
- القواعد السبع.

القسم الثاني.

الجمع بين الشرع والقدر.

- التعريف بالإسلام.
- الخلق والأمر بين أهل السنة ومخالفيهم.

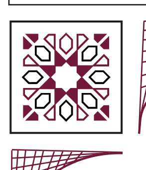
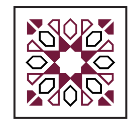
مقدمة المتن

«قال الشيخ الإمام العالم العلامة: شيخ الإسلام، مفتي الأنام، أوحد عصره، وفريد دهره، ناصر السنة، وقامع البدعة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلامة، شيخ الإسلام، مجد الدين، أبي البركات عبد السلام ابن تيمية الحراني رضي الله عنه وأرضاه».

الظاهر أن هذا الكلام من أحد طلاب الشيخ، أو من أحد النساخ، قدم به للرسالة التدمرية، وأثنىٰ فيها علىٰ مؤلف المتن. وأما شيخ الإسلام فإنه وكما ذكر البزار كان شديد الترك للدنيا، رفضًا لها، متقللًا منها، مؤثرًا بما عساه يجده منها قليلًا كان أو كثيرًا، جليلًا أو حقيرًا، لا يحتقر القليل فيمنعه ذلك عن التصدق به، ولا الكثير فيصرفه النظر إليه عن الإسعاف به، وكان يستفضل من قوته القليل الرغيف والرغيفين؛ فيؤثر بذلك علىٰ نفسه. وكان شديد التواضع والتنازل والإكرام لكل من يرد عليه، أو يصحبه أو يلقاه، حتىٰ أن كل من لقيه يحكي عنه من المبالغة في التواضع الشيء الكثير، فسبحان من وفقه وأعطاه وأجراه علىٰ خلال الخير وحباه[(١)].

وما كان بمثل هذا التواضع؛ امتنع أن يصف نفسه بمثل هذه الصفات.

(١) انظر: الأعلام العلية للبزار ص٤٨ وما بعدها.

مقدمة المؤلف

بدأ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ رسالته بهذه الخطبة، التي تسمىٰ: خطبة الحاجة، يقول: «**الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا**».

❑ قوله: «**الحمد لله**». جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر.

◈ **والحمد**: وصف المحمود بالكمال؛ سواء كان ذلك كمالًا لما للمحمود من العظمة؛ أو كمالًا لما للمحمود من الإحسان علىٰ الغير. والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ محمود للأمرين معًا، فهو جَلَّجَلَالُهُ كامل فيما يتصف به من صفات، وفيما يفعله من أفعال، وكامل في إحسانه لخلقه، فإنه لا قيام للخلق إلا بفضله ورحمته عَزَّوَجَلَّ، المؤمن منهم والكافر.

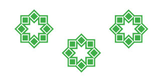
❑ واللام في قوله: «**لله**» للاختصاص والاستحقاق؛ فالمستحق للحمد المطلق هو الله عَزَّوَجَلَّ.

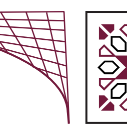
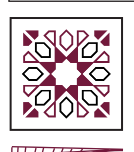
◈ **والله**: علم علىٰ الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والله هو الاسم الذي تتبعه جميع الأسماء الحسنىٰ، قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وأما الاستعانة، والاستغفار، والاستعاذة، فهي أمور جليلة عظيمة، يصرفها المسلم لله جَلَّجَلَالُهُ؛ طلبًا للفوز والسعادة في الدنيا والآخرة، ومن هذا الخير: سلامة الإنسان من شرور نفسه، ومن سيئات أعماله؛ التي تكب من لم يسلم منها علىٰ وجهه في النار، نسأل الله بمنه وكرمه أن يعصمنا منها جميعًا.

❑ وأما قوله: «**من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له**». فهذه هي عقيدة أهل السنة والجماعة، الذين يؤمنون بأنه عَزَّوَجَلَّ يهدي من يشاء، ومن هداه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فلن يقدر أحد أن يضله. وأما من أضله جَلَّجَلَالُهُ؛ فلن يقدر أحد أن يهديه. نسأل الله عَزَّوَجَلَّ أن يهدينا وأن يعصمنا من الضلالة.

◈ ثم إن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ختم رسالته بكلمة التوحيد، والصلاة والسلام علىٰ نبينا محمد صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.



سبب تأليف الرسالة

بعد أن ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ خطبة الحاجة، دخل إلىٰ بيان المراد من تأليفه للرسالة، فقال: «**أما بعد: فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس؛ من الكلام في التوحيد والصفات. وفي الشرع والقدر؛ لمسيس الحاجة إلىٰ تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما.**

فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما، ومع أن أهل النظر[1]، والعلم[2]، والإرادة والعباد[3]، لا بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلىٰ بيان الهدىٰ من الضلال، لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات».

يجب نشر العلم عند الحاجة إليه.

أما بعد: أسلوب يؤتىٰ بها في مطالع الكلام؛ للانتقال إلىٰ الغرض الذي من أجله أخذ المتكلم في الكلام، ويقال: إن أول من قال: أما بعد، هو داود

---

(١) أهل الكلام الذين يقوم منهجهم علىٰ النظر العقلي.

(٢) أهل السنة والجماعة الذين يقوم منهجهم علىٰ نصوص الوحي.

(٣) أهل التصوف الذين يقوم منهجهم علىٰ الخواطر الواردة علىٰ القلب.

عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، وأن هذا اللفظ هو فصل الخطاب الذي أعطيه[١]. وعلىٰ هذا فإن معنىٰ فصل الخطاب: الفصل بهذه الكلمة بين الخطاب المتقدم، وبين الخطاب الذي يجيء بعد.

❑ وقد شرع شيخ الإسلام في بيان سبب تأليفه وكتابته لهذه الرسالة القيمة، قائلًا: فقد سألني من تعينت إجابتهم، أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس... فبين أن السبب الباعث له علىٰ تأليف هذه الرسالة هو: تعين الإجابة عليه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ، والتعين قد يكون بسبب ظهور البدعة، مع عدم وجود من يكفي من العلماء في بيان الحق؛ ما جعل نشر العلم فرض عين عليه رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وإما لحاجة المستفتي إلىٰ الجواب، وقد يكون تعين الإجابة للسببين معًا.

❑ ثم إن شيخ الإسلام بين وأوجز موضوعات الكتاب، ذاكرًا أنه سيبحث في أصلين كبيرين، هما:

◈ **الأصل الأول**: وهو ما أشار إليه الشيخ بقوله: الكلام في التوحيد والصفات. والتوحيد ثلاثة أنواع:

توحيد الألوهية.

توحيد الربوبية.

توحيد الأسماء والصفات.

وقد احتلت قضية الصفات - التي هي من التوحيد - حيزًا كبيرًا من هذه الرسالة. كذلك تضمن الكتاب مناقشة للمخالفين في الربوبية، مع عرض

(١) انظر: تفسير ابن كثير ج٧ص٥٩.

وبيان لحقيقة توحيد الألوهية.

◈ **الأصل الثاني**: الشرع والقدر، وفيه عرض المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لعقيدة أهل السنة والجماعة في أوامر الله جَلَّجَلَالُهُ، وما علاقة هذه الأوامر بخلقه عَزَّوَجَلَّ، مع الرد علىٰ كل من ذهب إلىٰ أن الشرع والقدر متعارضان، إضافة إلىٰ وضع قواعد في الرد علىٰ المخالفين في هذا.

❑ وإذا ما أردنا أن نحدد الأطراف المخالفة في هذين الأصلين، ونضعها تحت اتجاهات عامة؛ فسنجد أن المخالفين في باب الأسماء والصفات ينطوي كل منهم تحت اتجاهين كبيرين:

◈ **الاتجاه الأول: المشبهة:**

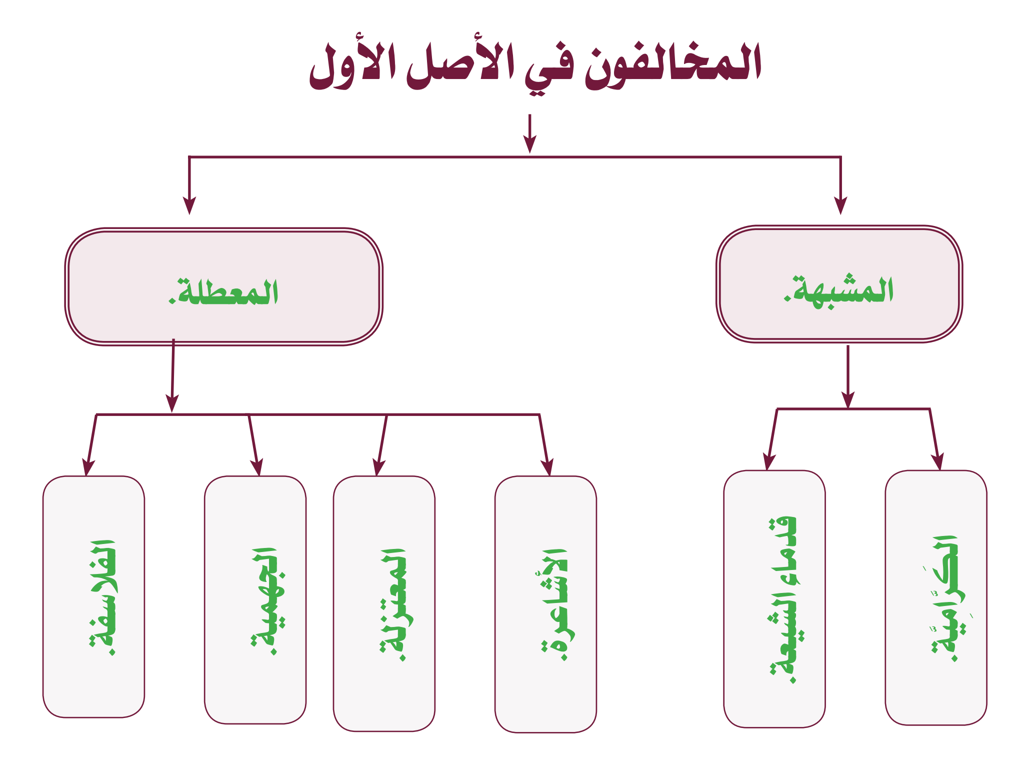
المراد بالمشبهة: من غلا في إثبات الأسماء والصفات الإلهية، إلىٰ أن ذهب في إثباته للصفات الإلهية إلىٰ درجة جعلته يشبه صفات الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بصفات المخلوقين، ومن أَشْهَرِ الفرقِ الغالية في التشبيه: الكرامية، أتباع محمد بن كرام السجستاني.

وهذه الطائفة ليست مقصودة من تأليف الشيخ لرسالته.

◈ **الاتجاه الثاني: المعطلة:**

المراد بالتعطيل: تعطيل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عما يجب له من الأسماء الحسنىٰ، والصفات العليا، أو تعطيله عن بعض هذا، كما فعل المعتزلة الذين يثبتون الأسماء، وينفون الصفات. أو كما فعل الأشاعرة والماتريدية، الذين يثبتون الأسماء وبعض الصفات.

والمعطلة في تعطيلهم للصفات الإلهية، يستندون إلىٰ شبه آمنوا بها، فبينما يذهب المعتزلة إلىٰ أنه لو قامت بذاته جَلَّجَلَالُهُ صفات وجودية؛ لكان مركبًا مفتقرًا إلىٰ هذه الصفات؛ فيكون الرب مفتقرا إلىٰ غيره. يذهب الأشاعرة إلىٰ نفي الصفات الفعلية؛ لأنه لو قامت به لكان محلًا للحوادث[1]؛ فيكون حادثًا، يقول الجويني: «الدليل علىٰ استحالة قيام الحوادث بذات الباري تعالىٰ: أنها لو قامت له لم يخل عنها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث»[2].



وأما المخالفون في الأصل الثاني وهو: الجمع بين الشرع والقدر، فهم: الجبرية، والقدرية.

---

(١) انظر: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية للأرموي ص٩٤ – ص٩٥.

(٢) لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص٩٦.

والمراد بالشرع: توحيد الألوهية، وإن شئت قلت: ما أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به، أو نهىٰ عنه، سواء أكان الأمر أمر وجوب، أو أمر استحباب، وبغض النظر عن طبيعة النهي، وهل هي مقتضيه للتحريم، أم للكراهة.

وأما القدر فالمراد به: ما قدره الله جَلَّ جَلَالُهُ من مقادير، وخلقه من مخلوقات.

وقد خالفت القدرية والجبرية في باب العلاقة بين الشرع والقدر، وما طبيعة العلاقة بين الشرع الإلهي والفعل الإنساني، وهل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو خالق أفعال العباد، أم أن الإنسان هو خالق فعله، وهل العبد مجبور علىٰ ما يصدر عنه، أم إن للعبد قدرة ومشيئة، وهل يصح أن يحتج بالقدر علىٰ الشرع.

ومما يتعين بيانه: أن القدرية والجبرية ليسوا علىٰ درجة واحدة، بل يوجد في كل اتجاه من غلا، ومن سلم من بعض المخالفات، وهذا ما سيظهر لنا - إن شاء الله - في القسم الثاني من هذه الرسالة.

❑ ولكننا في هذا الموضع سوف نشير إلىٰ تعريف مجمل بكل اتجاه:

◈ **الاتجاه الأول: القدرية:**

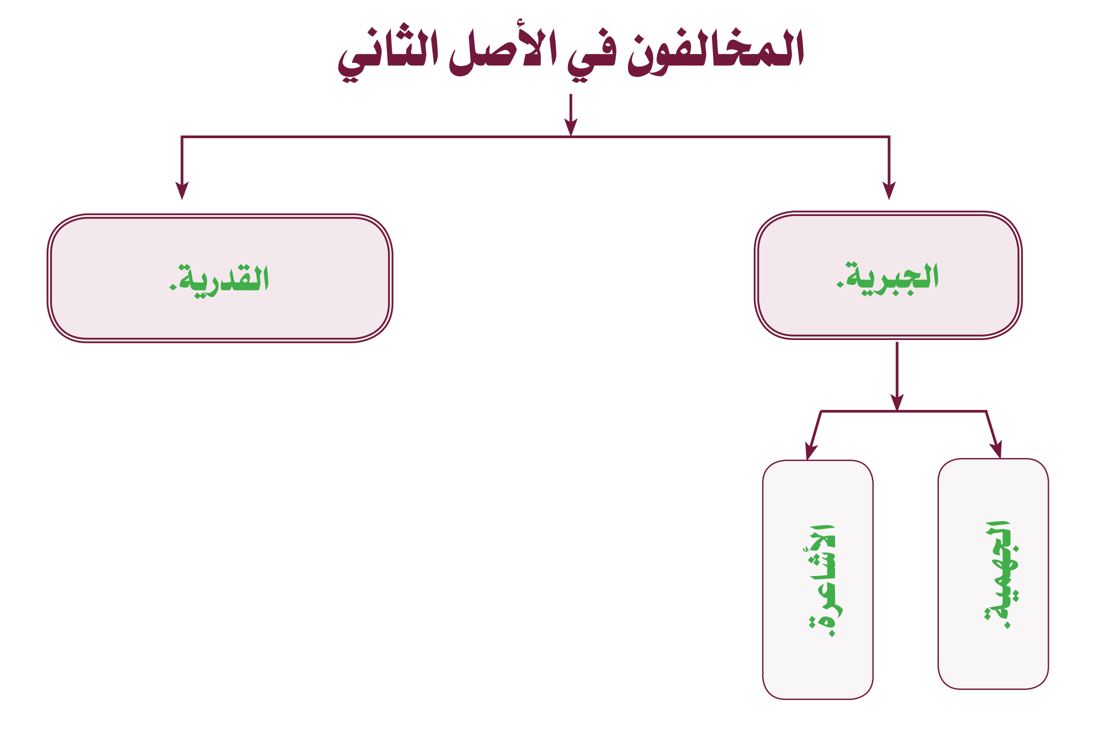
ظهروا في آخر عهد الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وكانوا ينكرون مراتب القدر الأربع جميعًا، ثم إن مذهب القدرية قد استقر علىٰ إنكار الخلق والمشيئة، مع الإيمان بالعلم والكتابة.

◈ **الاتجاه الثاني: الجبرية:**

ظهرت الجبرية كردة فعل للقدرية، ويعتبر الجهم بن صفوان أبرز من اشتهر بالقول بالجبر، حيث أنكر مشيئة العبد في فعل ما يصدر عنه من أفعال، وقال

بالجبر صراحة، زاعمًا أن فعل الإنسان إنما ينسب إليه علىٰ سبيل المجاز، كما تنسب أفعال الشمس إليها مجازًا، فيقال: بزغت الشمس. مع أنها لم تفعل أي فعل اختياري، فكذلك إن قلنا: قرأ زيد هذه السطور. فإنما ينسب إليه الفعل مجازًا، وإلا فهو مجبور علىٰ القراءة، ولم يكن منه أي فعل اختياري.

ثم انتقل القول بالجبر إلىٰ الأشاعرة، كما سيتبين لنا إن شاء الله.

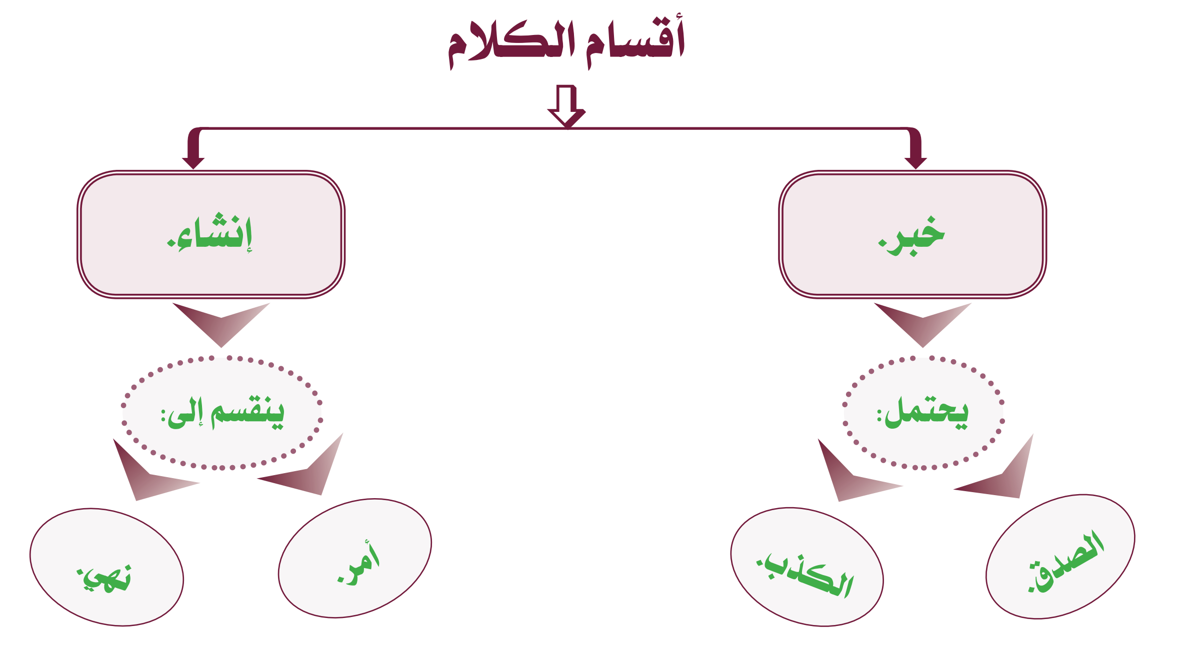


كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن تقسيم التوحيد بدعة؟

بقي أن يقال: إن قال قائل: إن تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع لم يكن معلومًا في عصر النبوة؛ فيكون بدعة. قيل: هذا تقسيم اصطلاحي، اصطلح عليه العلماء؛ لأنهم عندما نظروا إلىٰ نصوص الوحي، وجدوا أنها تخبر بأن لله عَزَّوَجَلَّ صفات وأفعال اختص بها؛ فقالوا: إن الواجب أن نوحد الله عَزَّوَجَلَّ بهذه الصفات والأفعال. ثم رأوا النصوص تأمر الإنسان بإفراد الخالق بجميع

أنواع العبادة؛ فقالوا: إن الواجب أن نوحده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالألوهية.

والحق أن المخالفين لأهل السنة والجماعة، يشنعون عليهم بما هم واقعون فيه، فعندما نسمعهم يصرحون بأن أهل السنة مخطئون في تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع. نجدهم يقسمون التوحيد، فلو نظرنا إلىٰ الأشاعرة؛ لوجدنا أنهما يقسمون التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام: توحيد الذات. وتوحيد الصفات. وتوحيد الأفعال. وهكذا الحال في التصوف الفلسفي؛ فهو يقسم التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع: التوحيد الأفعالي. والتوحيد الأسمائي. والتوحيد الصفاتي.



أقسام الكلام في اللغة وعلاقتها بنصوص التوحيد.

يقول شيخ الإسلام: «**فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات. والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض، نفيًا**

وإثباتًا. والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات؛ والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض والحض والمنع؛ حتىٰ إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة، ومعروف عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الإيمان، وكما ذكره المقسمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات. والإنشاء أمر أو نهي أو إباحة».

نصوص توحيد المعرفة والإثبات أخبار. ونصوص الألوهية أوامر ونواه.

بعد أن قدم شيخ الإسلام لرسالته بمقدمة، أوضح فيها محتوىٰ الرسالة بشكل مجمل، أردف هذا بتنزيل مضمون الرسالة علىٰ انقسام الكلام في اللغة إلىٰ خبر وإنشاء؛ ليكون هذا منهجًا في التعامل مع النصوص الواردة في التوحيد والصفات. وفي الشرع والقدر. فما كان منها خبرًا؛ وجب تصديقه؛ لأنه وحي من عند الله جَلَّجَلَالُهُ. وما كان إنشاء، عُمل بالأمر منه، واجتنب ما كان نهيًا؛ لأنه أمر ونهي من عند الرب المعبود سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وما ذكره شيخ الإسلام من قضايا توحيد المعرفة والإثبات، الذي يسمىٰ: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، هي قضايا داخلة في باب الخبر؛ لأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنما ذكر نصوصًا شرعية، تخبر عن حقيقة ذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وما له جَلَّجَلَالُهُ من أسماء وصفات وأفعال.

وذلك مثل قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣] فإن النص أتىٰ بالإخبار عن خلق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ

للعالم، فإما:

أن نصدق بالخبر؛ فنكون قد تعاملنا مع النص علىٰ وفق ما يرضي الرب عَزَّوَجَلَّ.

أن يُكذب الخبر، ويذهب إلىٰ أنه لا خالق للعالم، بل وجد صدفة؛ فيكون قد تعامل مع النص بما لا يرضي الخالق جَلَّجَلَالُهُ.

وأما الشرع والقدر فهو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض، بيان هذا: أن العبادة هي: ما أتت به نصوص الوحي من أوامر أو نواه، فعندما يأتينا نص يوجب علينا أن نفرد الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بالعبادة، فإن الحال لا يخلو من:

أن نقابل هذا بالمحبة والقبول، كما فعل الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ.

أن يُقابل هذا بالكراهة والرفض، كما فعل كفار الجاهلية، قال تعالىٰ: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ٥ وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٞ يُرَادُ ٦ مَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِي ٱلۡمِلَّةِ ٱلۡأٓخِرَةِ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ ٧﴾ [ص ٥ - ٧].

فإن قيل: فما علاقة القدر بهذا. قلنا: القدر هو قدرة الرحمن، وهو ما يخلقه جَلَّجَلَالُهُ، فمن عبد الله حق عبادته، وآمن بخلق الله عَزَّوَجَلَّ لأفعال العباد، مع إيمانه بأنه فاعل لما يصدر عنه من أفعال؛ فقد سلك سبيل الرشاد، ومن عبد الله، ولكن مال إلىٰ القول بالجبر، أو مال إلىٰ قول القدرية؛ فقد حصل له من الخطأ بقدر ما فعل. وكل هذا سيتبين - إن شاء الله - في القسم الثاني من أقسام هذه الرسالة.

ما هو الفرق بين التوحيد العلمي والتوحيد العملي؟

وهنا يظهر الفرق بين نوعي التوحيد: التوحيد العلمي، الذي يقوم علىٰ النفي أو الإثبات. والتوحيد العملي، الذي يقوم علىٰ القبول أو الرد. ولمزيد من الشرح والايضاح؛ نقول: الكلام ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الخبر، وهو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب، بغض النظر عن قائله، مثل: فهم الطالب شرح التدمرية. فهذه جملة خبرية، من المحتمل صدقها أو كذبها؛ فإما أن نثبت فهم التدمرية، وإما أن ننفيه، ثم هذا النفي والإثبات، محتمل للصدق وضده. وهذا ما قصده شيخ الإسلام عندما ذكر أن الكلام في باب التوحيد والصفات من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات.

القسم الثاني: الإنشاء، وهو الكلام الذي لا يصح أن يوصف بالكذب أو الصدق؛ لأنه أوامر أو نواهي، مثل قولنا: لا تشرك بالله أحدًا، فهذه الجملة إنشائية؛ لأنها مشتملة علىٰ نهي. كما أن من صور الإنشاء: الطلب، مثل: اعبد الله وحده. وهذا ما قصده شيخ الإسلام عندما ذكر أن الكلام في الشرع والقدر من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض؛ فإما أن نمتثل الأمر فنفعل المأمور، مع الإيمان بأنه لا تعارض بين الشرع والقدر، وإما أن يذهب من ذهب إلىٰ المخالفة في المأمور، بل قد يذهب البعض إلىٰ أن الإيمان بالقدر معارض للإيمان بالشرع.

المنهج الصحيح في التعامل مع نصوص التوحيد.

قال شيخ الإسلام: «**وإذا كان كذلك: فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال، ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه**

المتضمن كمال قدرته وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيمانا خاليا من الزلل، وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول كما دل علىٰ ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

ودل علىٰ الآخر سورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون] **وهما سورتا الإخلاص وبهما كان النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يقرأ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك**».

يجب الإيمان بأن شرع الله وقدره لا يتعارضان.

بعد أن بين ابن تيمية أن الكلام ينقسم إلىٰ خبر وإنشاء، وذكر أن الإيمان بأسمائه وصفاته جَلَّ جَلَالُهُ داخل تحت الخبر، وأما الإيمان بالشرع والقدر، فداخل تحت الإنشاء. اتبع هذا ببيان أنه لا بد من:

❑ أولا: تصديق نصوص الصفات:

المراد بتصديق نصوص الصفات: أن تثبت لله جَلَّ جَلَالُهُ صفات الكمال، مع نفي ما يضادها من صفات النقص؛ لأن الوحي قد تنزل بإثبات الأسماء الحسنىٰ، والصفات العليا، ونفي صفات النقص نفيًا مطلقًا، ومتىٰ ما كان المرسل صادقًا قطعًا قال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] وكان المرسل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معصومًا، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]. وكان الإيمان بصفات الله عَزَّ وَجَلَّ داخلًا في باب الأخبار، التي إما أن تتلقىٰ بالتصديق أو بالتكذيب؛ كان المتعين أن نتلقىٰ أخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأخبار نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالتصديق؛ المتمثل في إثبات

الصفات، كما أتت به النصوص.

ثانيا: الإيمان بالشرع والقدر:

مما يتعين علىٰ كل مسلم: أن يثبت خلقه وأمره جَلَّجَلَالُهُ، والمراد بهذا: أن يؤمن بعموم خلقه عَزَّوَجَلَّ لكل شيء، بما في هذا: الإيمان بأن أفعال العباد مخلوقة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأن الإنسان لا يصدر منه فعل إلا وقد شاء الله جَلَّجَلَالُهُ أن يقع، ولا بد مع هذا من الإيمان بأمره عَزَّوَجَلَّ، المتضمن فعل ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، مع اجتناب فعل ما نهىٰ الله عنه وزجر، مع الاعتقاد الجازم بأن العبد فاعل مختار لما يصدر عنه من أفعال.

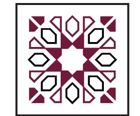
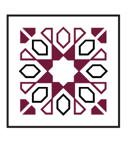
وهذا الأمر المهم، دلت عليه سورة الكافرون، و سورة الإخلاص، فإنهما يدلان علىٰ:

نفي وجود موجود يشبه الله عَزَّوَجَلَّ، وذلك أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. ينفي عن الله عَزَّوَجَلَّ ما هو منزه عنه من التشبيه والتمثيل، ويثبت أنه لا مثيل له في شيء من الأشياء، بل هو أحد في كل من الذات والصفات والأفعال.

نفي التجسيم، الذي هو التركيب والتأليف؛ لأن اسم الله الصمد ينفي عنه الله جَلَّجَلَالُهُ ما هو متنزه عنه من التفرق والانقسام.

أتت سورة الكافرون دالة علىٰ وجوب إفراد الله عَزَّوَجَلَّ بالعبادة، مع إثبات الفعل للإنسان، وأنه قد يؤمن، وقد يكفر؛ فكانت دالة علىٰ وجوب الإيمان بالشرع والقدر.

❁ ❁ ❁

الصفات الثبوتية والسلبية

بعد المقدمة التي قدم بها شيخ الإسلام لرسالته، دخل إلىٰ تحرير المعتقد الصحيح في توحيد الأسماء والصفات، فما كان منه إلا أن استهل كلامه بالإشارة إلىٰ أن الصفات الإلهية تنقسم إلىٰ: مثبتة، ومنفية، يقول في هذا: «**فأما الأول وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله، نفيًا وإثباتًا؛ فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه**».

لا تُثبت الصفات أو تنفىٰ إلا بدليل.

ما ذكره ابن تيمية هنا مبني علىٰ ما سبق من أن الكلام في موضوع الصفات من باب الأخبار؛ فلما كان المؤمن مأمورًا بتصديق نصوص الوحي؛ وجب عليه أن يؤمن بجميع الأخبار التي أتت في هذا الباب، فيثبت لله عَزَّوَجَلَّ من الصفات ما أتىٰ في كتابه الكريم، أو صح عن نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ. وينفىٰ عنه من الصفات ما نفاه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن نفسه في كتابه، أو نفاه عنه رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في صحيح السنة. يقول ابن عبدالبر: «لا نسميه ولا نصفه ولا نطلق عليه إلا ما سمىٰ به نفسه»[1]. ويقول أيضًا: «فلا يصفه ذوو العقول إلا

(١) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٣٧.

بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في: كتابه، أو علىٰ لسان رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلا نتعدىٰ ذلك إلىٰ تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير؛ فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[(١)].

وقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن صفات الله عَزَّ وَجَلَّ توقيفية؛ فلا يوصف جَلَّ جَلَالُهُ إلا بما وصف به نفسه، أو وبما وصفته به رسله عليهم السلام، نفيًا وإثباتًا؛ فكانت **الصفات الإلهية تنقسم إلىٰ: صفات ثبوتية، وصفات سلبية.**

❑ **النوع الأول: الصفات الثبوتية:**

الصفات الثبوتية هي كل ما أثبته الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لنفسه في كتابه، أو علىٰ لسان رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من الصفات، وهي تنقسم إلىٰ قسمين هما:

ما هو الفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية؟

◈ **الصفات الذاتية**: وهي الصفات التي لم يزل ولا يزال الله جَلَّ جَلَالُهُ متصفًا بها، كالحياة، والعلو، والعظمة.

◈ **الصفات الفعلية**: وهي الصفات التي تتعلق بمشيئته عَزَّ وَجَلَّ؛ فإن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها، كالاستواء علىٰ العرش، والنزول إلىٰ السماء الدنيا، والمحبة، والغضب، وغيرها.

ووجه كون الصفات المثبتة توقيفية: أنه لا يُثبت لله جَلَّ جَلَالُهُ صفة من الصفات إلا من أحد طريقين، هما:

الطريق الأول: من خلال ما تضمنته أسمائه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فإن أسماء الله جَلَّ جَلَالُهُ أعلام وأوصاف، فهي أعلام باعتبار دلالتها علىٰ الذات، وأوصاف

(١) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٤٥.

باعتبار دلالتها علىٰ صفات كمال اتصف بها عَزَّوَجَلَّ. فالحي مثلا: اسم من أسماء الله عَزَّوَجَلَّ، وهو دال علىٰ أن الله تعالىٰ متصف بالحياة، وهكذا في بقية الصفات.

الطريق الثاني: من خلال ما يقوم به جَلَّجَلَالُهُ من أفعال، مثل: الاستواء، فهو فعل؛ نتج عنه وصفه سبحانه بالاستواء، فإن الاستواء فعل دل النقل علىٰ إثباته، وذلك أن اللّه عَزَّوَجَلَّ بعد أن خلق السماوات والأرض استوىٰ علىٰ العرش؛ فكان الاستواء فعل فعله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بمشيئته وقدرته؛ ولهذا قال فيه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ [البقرة: ٢٩]. ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر[١].

وهذا هو الذي سار عليه أئمة أهل السنة والجماعة من قبل، يقول الإمام أحمد: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، لا نتجاوز القرآن والسنة. ويقول ابن عبدالبر: «لا ندفع ما وصف به نفسه؛ لأنه دفع للقرآن»[٢]. ويقول ابن رجب الحنبلي: «وكلمة السلف وأئمة أهل الحديث متفقة علىٰ أن آيات الصفات وأحاديثها الصحيحة كلها تمر كما جاءت، من غير تشبيه ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل»[٣].

❑ النوع الثاني: الصفات السلبية:

الصفات السلبية هي كل ما نفاه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن نفسه في كتابه، أو

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٩٥.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٣٧.

(٣) فتح الباري لابن رجب ج٧ص٢٣٤.

علىٰ لسان رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والصفات المنفية صفات نقص؛ لا يصح أن يوصف بها الله جَلَّ جَلَالُهُ، كالموت، والنوم، والتعب.

ما هو الفرق بين منهج أهل السنة ومنهج أهل الكلام في الصفات المنفية؟

وأما أهل الكلام فيشير الشنقيطي إلىٰ أن ضابط الصفة السلبية عندهم: هي التي لا تدل بدلالة المطابقة علىٰ معنىٰ وجودي يثبت لله جَلَّ جَلَالُهُ، وإنما تدل علىٰ سلب ما لا يليق بالله عَزَّ وَجَلَّ(١).

فإن قلت: ما الفرق بين الصفات السلبية عند أهل السنة والجماعة وبين المتكلمين؟ قلت: يتضح الفرق بينهم من خلال:

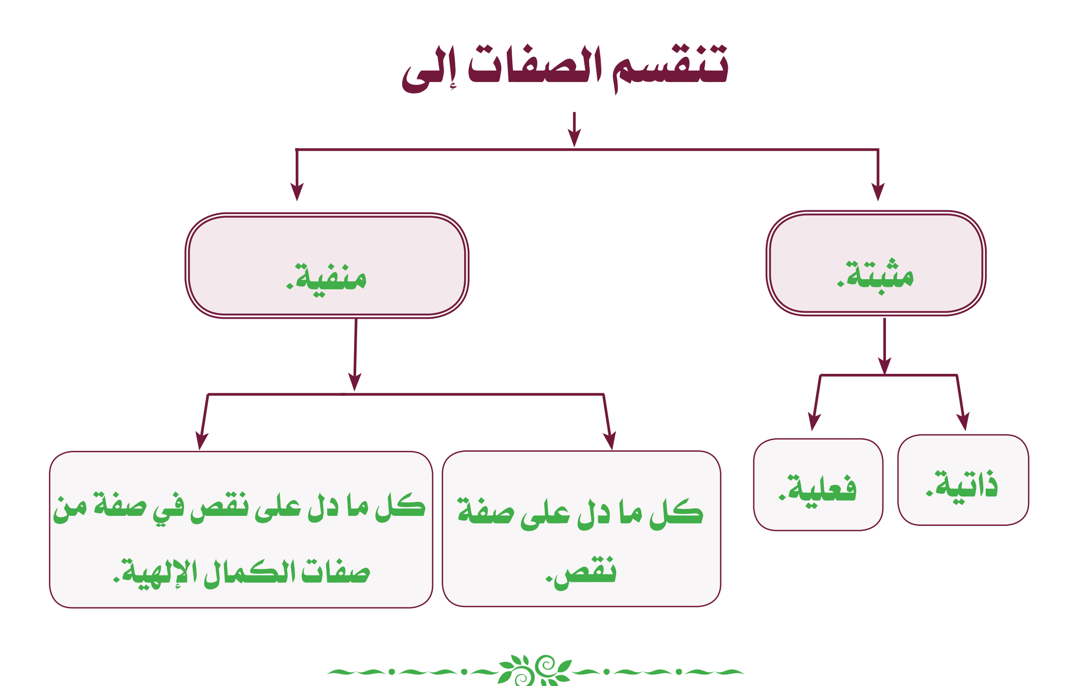
أن أهل السنة والجماعة يلتزمون منهج السلف في النفي، فينفون عنه جَلَّ جَلَالُهُ صفات النقص إجمالًا لا تفصيلًا.

أن أهل السنة والجماعة ينفون عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفات النقص مع إثبات كمال ضدها؛ لأن النفي المحض ليس بكمال إلا أن يتضمن ما يدل علىٰ الكمال، وذلك لأن النفي عدم، والعدم ليس بشيء فضلًا عن أن يكون كمالًا؛ ولأن النفي قد يكون لعدم قابلية المحل للصفة؛ فلا يكون في نفيه أي كمال؛ فظهر أنه لا بد من نفي صفات النقص عن الله عَزَّ وَجَلَّ، مع إثبات اتصافه بكمال ما يقابلها من صفات الكمال.

وعلىٰ هذا فإذا كان باب الأسماء توقيفيًا، وكانت أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ غيبية، لا تدرك إلا بالنقل فقط، وكانت صفاته عَزَّ وَجَلَّ الثبوتية إنما تثبت من خلال هذين الطريقين، وهما مما لا يثبت إلا بالنقل. وكان النص قد أتىٰ بنفي صفات النقص عنه جَلَّ جَلَالُهُ، نفيًا مجملًا لا تفصيل فيه؛ فقد ظهر لنا معنىٰ قول شيخ

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج٢ ص٢٣.

الإسلام: الأصل في هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله، نفيًا وإثباتًا.



منهج السلف في التعامل مع نصوص الصفات.

يقول شيخ الإسلام: «وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه، مع إثبات ما أثبته من الصفات، من غير إلحاد: لا في أسمائه. ولا في آياته. فإن الله تعالىٰ ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فُصِّلَت: ٤٠] الآية فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل،

كما قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]. **ففي قوله:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]. **رد للتشبيه والتمثيل وقوله:** ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]. **رد للإلحاد والتعطيل**».

باب الصفات أوسع من باب الأسماء.

أخذ ابن تيمية في شرح عقيدة أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات بشكل أكثر تفصيلًا مما سبق، وقد استهل هذا الشرح، بالإشارة إلىٰ ما هو معلوم من أن مذهب سلف الأمة وأئمتها هو: إثبات ما أثبته الله جَلَّجَلَالُهُ لنفسه من الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل. مع نفي ما نفاه عن نفسه من صفات النقص من غير إلحاد فيها؛ وبهذا فقد آمنوا بالصفات المثبتة، ونزهوه عَزَّوَجَلَّ عن الصفات المنفية.

كيف تستدل لصحة ما نسبه ابن تيمية إلىٰ السلف؟

وهنا قد يقول قائل: ما الذي يدل علىٰ أن منهج السلف هو ما ذكره شيخ الإسلام عنهم، من أنهم يثبتون جميع الصفات التي وردت في كتاب الله جَلَّجَلَالُهُ، أو في سنة نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، علىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز. فنقول: الذي يدل علىٰ هذا:

أن هذا هو المنقول عنهم، فجميع كتب المرويات، وكتب التفاسير، إضافة إلىٰ الكتب التي اهتمت بسير الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ، وسير من اتبعهم من التابعين، ومن بعدهم، تنقل عنهم أنهم كانوا علىٰ مذهب الإثبات[(١)].

أن ما قام به أئمة السلف من الرد علىٰ المعطلة والمشبهة، مثل: الرد علىٰ الجهم بن صفوان، الذي أتىٰ بمذهب التعطيل. إضافة إلىٰ الرد علىٰ مقاتل بن سليمان، الذي غلا في إثبات الصفات، إلىٰ أن شبه الله عَزَّوَجَلَّ بخلقه؛ يدل

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ص١١١.

علىٰ أن منهجهم هو: إثبات ما أثبته الله جَلَّجَلَالُهُ لنفسه من الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل[(١)].

وبعد أن عرفنا أن منهج السلف هو إثبات الصفات، إثباتًا بريئًا من التمثيل، مع تنزيهه جَلَّجَلَالُهُ تنزيها سالمًا من التعطيل، قد يرد علىٰ الذهن سؤال مفاده: لماذا يتعين علينا أن نتبع منهج السلف، ولم لا تكون لنا الخيرة من أمرنا، فمن شاء أخذ بمنهج السلف، وأثبت الصفات الإلهية. ومن شاء أخذ بمذهب الخلف.

❑ وهنا يقال: إن إثبات صفات الكمال لله تعالىٰ، وتنزيهه عَزَّوَجَلَّ عن صفات النقص هو - كما مر معنا - هو من باب الأخبار، التي يكون المرء معها إما مصدقًا بها، وإما غير هذا؛ فكان المتعين أن نتبع الموروث عن السلف؛ لسببين:

◈ السبب الأول: أن الحق في هذه المسألة واحد لا يتعدد:

كيف كان اطراد منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع نصوص الصفات حجة؟

إذا كان السلف قد أطبقوا علىٰ تصديق النصوص، وإثبات الأسماء والصفات علىٰ الحقيقة؛ فإن منهجهم يكون حجة؛ لأن القول بغير هذا يلزم منه نسبتهم إلىٰ الخطأ والضلال، وهو شيء لا يجوز عليهم؛ لأنهم متىٰ ما كانوا صدر الأمة الإسلامية، وكانوا هم من حمل الدين الإسلامي، ومن قام بتبليغه إلىٰ من بعدهم؛ فمن المستحيل أن ينقلوا شيئًا غير الحق؛ لأن نصوص الشرع أخبرت بأن هذا الدين سيبقىٰ إلىٰ قيام الساعة؛ ومن لوازم هذا: أن ينقل بسلسلة تتابعت علىٰ فهمه وفق منهجية صحيحة، ومتىٰ ما كان السلف لم يفهموا الفهم الصحيح لأصول الدين؛ فقد انقطعت السلسلة؛ وامتنع أن نقول: إن الأمة فهمت توحيد الأسماء والصفات كما أتىٰ به الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؛

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ ص١١٣ - ص١٢١.

لأنه لا سبيل لنا لنعرف مراد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا من خلال ما نقله عنه صحابته رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فلما كانوا قد اجمعوا علىٰ ترك التأويل؛ كان الحق هو وجوب الإيمان بنصوص الصفات علىٰ الحقيقة.

السبب الثاني: تنازع الخلف:

مما يؤكد ما ذكرنا، من أن الواجب المتعين هو اتباع منهج السلف في توحيد الأسماء والصفات: أن السلف قد اتفقوا في المنهج، وأما الخلف فقد تنازعوا فيما بينهم، فمنهم من غلا في إثبات الصفات الإلهية، إلىٰ أن شبه الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بمخلوقاته. ومنهم من مال إلىٰ التعطيل، ثم إن المعطلة قد تنازعوا فيما بينهم، فمنهم من مال إلىٰ التأويل، ومنهم من مال إلىٰ التفويض، مع ما بينهم من خلاف، كما سيظهر لنا - إن شاء الله - من خلاف الأشاعرة مع المعتزلة، ثم خلاف الأشاعرة فيما بينهم في عدد الصفات التي تجرىٰ علىٰ الظاهر، والتي تحمل علىٰ المجاز.

فدل هذا التناقض علىٰ وجوب اتباع منهج السلف في توحيد الأسماء والصفات.

وبعد أن عرفنا أن الواجب أن نسير علىٰ منهج سلف الأمة في باب الأسماء والصفات، بقي أن نعرف معنىٰ ما ذكره شيخ الإسلام، من أن السلف كانوا يثبتون الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل ولا إلحاد. وذلك من خلال **شرح هذه المحاذير التي ذكرها** رَحِمَهُ ٱللَّهُ، **وهي:**

أولا: التكييف:

الكاف والياء والفاء كلمة موضوعة يستفهم بها عن حال الإنسان، فيقال:

كيف هو؟ فيقال: صالح[١].

والتكييف هو: حكاية أو تصوير الصفات الإلهية، من غير تقييدها بمماثل من خلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل يذكر لها كُنه وهيئة، ثم يزعم المكيف أن صفة الله جَلَّجَلَالُهُ علىٰ هذه الصورة، وذلك مثل قول غلاة الشيعة: إن طول الله عَزَّوَجَلَّ سبعة أشبار، بشبر نفسه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

◈ ثانيا: التمثيل:

الميم والثاء واللام أصل صحيح، يدل علىٰ مناظرة الشيء للشيء، وأن هذا مثل هذا، أي نظيره، وربما قالوا مثيل كشبيه. تقول العرب: أمثل السلطان فلانا: قتله قودا، والمعنىٰ أنه فعل به مثل ما كان فعله[٢].

والتمثيل هو: حكاية أو تصوير الصفات الإلهية، مع تقييدها بمماثل من خلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كما لو قال قائل: يد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مثل يد فلان.

وبهذا يظهر أن كل ممثل مكيف، وليس كل مكيف ممثل؛ لأن من قال: يد الله جَلَّجَلَالُهُ مماثلة ليد فلان؛ فقد ذكر وصور كيفية للصفة الإلهية. وأما من قال: يد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كذا وكذا، ولم يمثل الخالق عَزَّوَجَلَّ بالمخلوق؛ فهو مكيف وليس بممثل؛ لأنه ذكر الصفة مقيدة بكيفية غير مشاهدة في الخارج.

فالتكييف أعم من التمثيل؛ لأن المكيف قد يذكر صورة وهيئة للصفة الإلهية، ويقرنها بمماثل مشاهد؛ فيكون ممثلا. وقد يذكر صورة وهيئة للصفات الإلهية، ولا يقرنها بمماثل من المخلوقات؛ فلا يكون ممثلاً.

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس ج٥ ص١٥٠.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس ج٥ ص٢٩٦.

ثالثا: التحريف:

يقال: انحرف عنه ينحرف انحرافًا. وحرفته أنا عنه، أي: عدلت به عنه. ولذلك يقال محارف، وذلك إذا حورف كسبه فميل به عنه، وذلك كتحريف الكلام، وهو عدله عن جهته. قال الله تعالىٰ: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦][(١)].

وهو هنا: الميل بدلالة نصوص الصفات عن معناها، مثل: تحريف دلالة قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. من الدلالة علىٰ استواء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ العرش، إلىٰ أن الآية إنما تدل علىٰ استيلائه جَلَّ جَلَالُهُ علىٰ العرش.

وكقول من قال: إن معنىٰ الغضب في قوله تعالىٰ: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] هو إرادة الانتقام، لا أن النص يدل علىٰ إثبات صفة من صفات الله تعالىٰ.

وكتحريف من حرف معنىٰ الرحمة، في قوله تعالىٰ ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. إلىٰ أن المعنىٰ: إرادة الله عَزَّوَجَلَّ للإنعام.

رابعا: التعطيل:

ما هي العلاقة بين المعنىٰ اللغوي والاصطلاحي لـ«التعطيل؟

العين والطاء واللام أصل صحيح واحد يدل علىٰ خلو وفراغ؛ نقول: عطلت الدار، ودار معطلة. ومتىٰ تركت الإبل بلا راع فقد عطلت، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ [التكوير: ٤]. وكذلك البئر إذا لم تورد ولم يستق منها، قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥]. وكل

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس ج٢ص٤٢ – ص٤٣.

شيء خلا من حافظ فقد عطل، ومن ذلك تعطيل الثغور وما أشبهها. ومن هذا الباب: العطل وهو العطول، يقال امرأة عاطل، إذا كانت لا حلي لها[(١)].

ومن هنا قيل للمعطلة معطلة؛ لأنهم يفرغون نصوص الصفات عما دلت عليه من صفات إلهية، ويخلون الذات الإلهية من صفات الكمال. والمعطلة فرق كثيرها، منها: الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية.

فالتعطيل لفظ عام يدخل فيه:

١ - من يؤل اللفظ تأويلًا بعيدًا، من خلال صرفه عن الظاهر إلىٰ معنىٰ لا يدل عليه.

٢ - أهل التفويض، الذين يفرغون النص عما يدل عليه من صفات الكمال، ولا يأتون بمعنىٰ جديد، بل يرون أن النص مجهول المعنىٰ.

خامسا: الإلحاد:

الإلحاد هو الميل، ومنه اللحد في القبر. وقد يطلق الإلحاد علىٰ: من كفر بشيء من أركان الإيمان. **كما يطلق علىٰ من أنكر وجود الله** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، **وهذا هو الإطلاق المشهور في الواقع المعاصر.**

وأما الإلحاد الذي يقصده شيخ الإسلام، فهو الإلحاد في أسماء الله الحسنىٰ وصفاته، والمراد به: الميل عما يجب علينا تجاهها، وقد ورد النهي عن ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. و للإلحاد في أسماء الله تعالىٰ صور منها:

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس ج٤ ص٣٥١ - ص٣٥٢.

١ - أن ينكر شيئًا من أسمائه تعالىٰ، كما فعل المشركون الذين أنكروا اسمه تعالىٰ الرحمن، وقالوا: ما نعرف إلا رحمن اليمامة[(١)].

٢ - أن يسمىٰ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بما لم يسم به نفسه، وتحريم هذا مبني علىٰ أن أسماء الله جَلَّجَلَالُهُ توقيفية، ولا يجوز أن يسمىٰ إلا بما ورد به الشرع[(٢)]. وقد خالف في هذا بعض المعتزلة والأشاعرة، وذهبوا إلىٰ أنه يجوز أن يسمىٰ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بما لم يرد به الشرع، بشرط ألا يتضمن الاسم وصفا ممنوعًا.

٣ - أن يشتق من أسمائه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أسماء للآلهة والأوثان، وذلك كما فعل المشركون الذين اشتقوا من اسم: الله: اللات، وسموا العزىٰ اشتقاقًا لها من: العزيز[(٣)].

٤ - الزعم بأن هذه الأسماء الحسنىٰ دالة علىٰ صفات تشابه صفات المخلوقين، كما فعل أهل التشبيه؛ وذلك لأن التشبيه معنىٰ باطل لا يمكن أن تدل عليه النصوص، بل هي دالة علىٰ بطلانه، فجعلها دالة علىٰ التشبيه ميل بها عما يجب فيها[(٤)].

وأما الإلحاد في آياته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فيكون بالميل بها عما أتت به، إما بتكذيبها إن كانت خبرًا، أو فعل ما نهت عنه إن كانت نهيًا، أو ترك ما أمرت به إن كانت أمرًا.

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ج٢ص٣٥١.

(٢) انظر: المرجع السابق ج٢ص٣٥١.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ج٩ص١٧٨.

(٤) انظر: القواعد المثلىٰ لابن عثيمين ص١٧.



والمذهب الصحيح في باب الأسماء والصفات، لا يتم إلا بالسلامة من هذه المحاذير؛ لأن إثبات الصفات مع التشبيه أو التمثيل أو التكييف؛ تنقص لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأن تمثيل الخالق الكامل جَلَّجَلَالُهُ بالمخلوق الناقص؛ يتناقض مع وجوب الإيمان بكمال الله عَزَّوَجَلَّ[(١)].

وأما تعطيل الصفات الإلهية، أو تعطيل بعضها، فإنه وإن قال من ذهب إلىٰ هذا: إننا أهل التنزيه. فهم في الحقيقة يتنقصون الله عَزَّوَجَلَّ؛ لأن سلب ما له من صفات الكمال، هو في الحقيقة تنقص له جَلَّجَلَالُهُ.

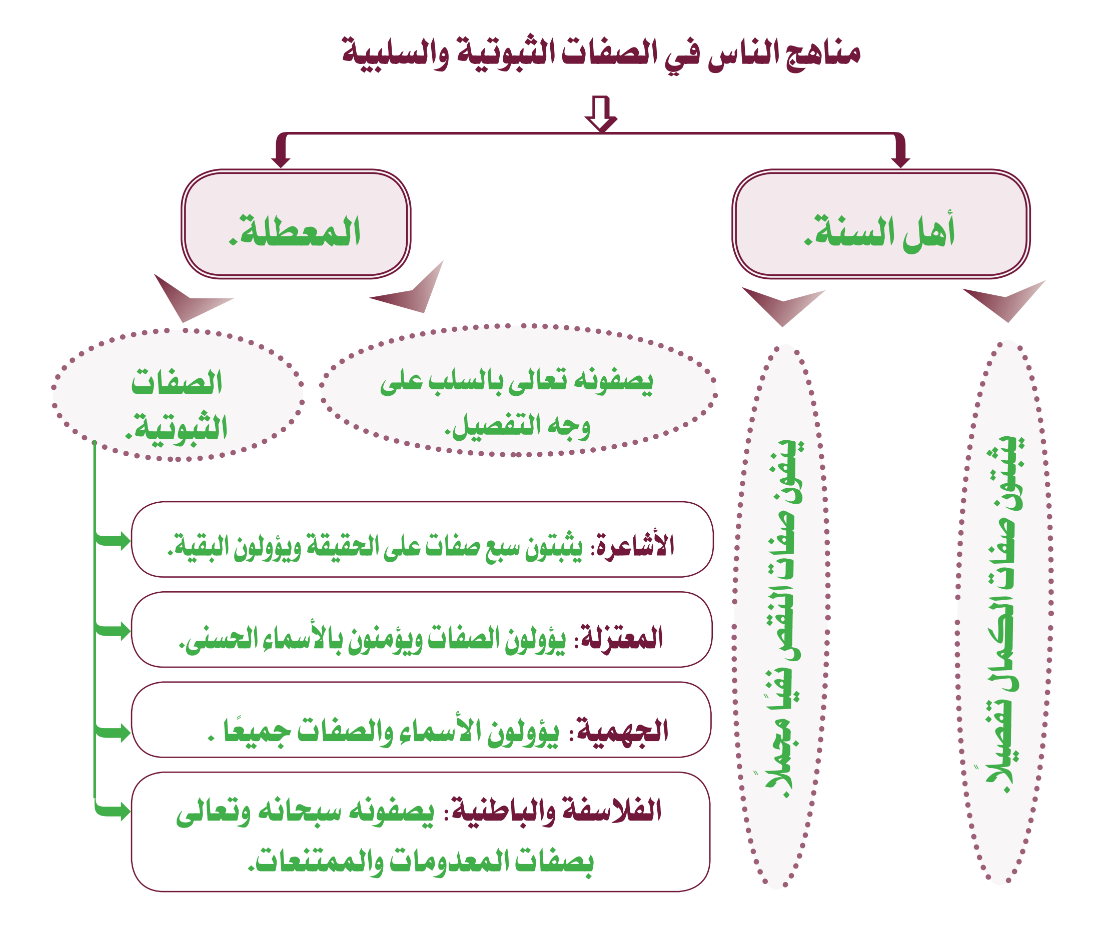
وكذلك التكييف، هو تنقص لله عَزَّوَجَلَّ؛ لأن الواجب أن نؤمن بأن لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من كمال الذات، وكمال الأسماء والصفات ما لا يمكن أن

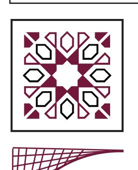
(١) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص٨١ - ص٩٩.

نتوهم بعقولنا، فضلًا عن أن نحيط به علمًا.

ومما يدل علىٰ صحة ما ذكره السلف ومن اتبعهم، وما صرحوا به من أنه يجب علينا إثبات الصفات إثباتًا بريئًا من التكييف والتمثيل والتشبيه، وتنزيه الله عَزَّوَجَلَّ تنزيها سليمًا من التحريف والتعطيل: قوله تعالىٰ:

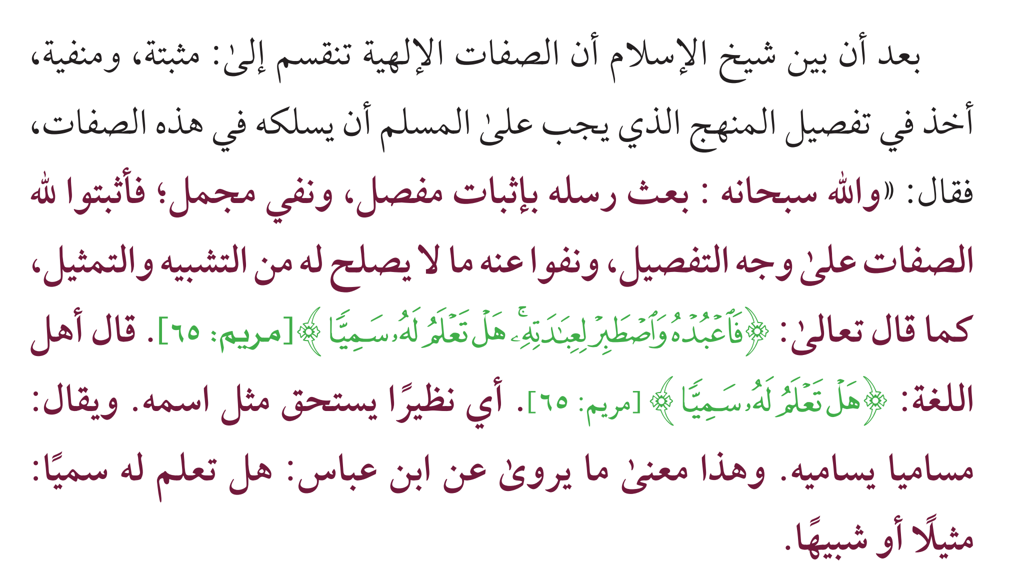
﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ففي قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]. ينزه الرب جَلَّجَلَالُهُ نفسه عن مشابهة مخلوقاته، ولكنه تنزيه سلم من التعطيل؛ لأنه قال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فأثبت الصفة، إثباتًا بريئًا من كل محذور.







الأدلة على صحة منهج أهل السنة في باب الصفات



بعد أن بين شيخ الإسلام أن الصفات الإلهية تنقسم إلىٰ: مثبتة، ومنفية، أخذ في تفصيل المنهج الذي يجب علىٰ المسلم أن يسلكه في هذه الصفات، فقال: «**والله سبحانه : بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل؛ فأثبتوا لله الصفات علىٰ وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥]. قال أهل اللغة: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥]. أي نظيرًا يستحق مثل اسمه. ويقال: مساميا يساميه. وهذا معنىٰ ما يروىٰ عن ابن عباس: هل تعلم له سميًا: مثيلًا أو شبيهًا.**

وقال تعالىٰ: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٣ - ٤]. وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]. وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. وقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠]. ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [الأنعام: ١٠١]. وقال تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ

شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ﴾ [الفرقان: ١ - ٢] وقال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿١٦٠﴾﴾. إلىٰ قوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٢: ١٤٩].

فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلم علىٰ المرسلين لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك وحمد نفسه ؛ إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات».

صفات الكمال تثبت تفصيلًا، وتنفي صفات النقص نفيًا مجملًا.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ المنهج الذي أتىٰ به الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، مبينا أنهم أتوا بإثبات الصفات علىٰ وجه التفصيل[1]؛ لأن إثبات صفات الكمال تفصيلًا، هو تعظيم وإجلال للموصوف.

ثم بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن منهج الأنبياء عليهم السلام في نفي الصفات المنفية يقوم علىٰ النفي المجمل، بمعنىٰ: نفي صفات النقص عنه جَلَّجَلَالُهُ جملة، بلا دخول في نفي صفات النقص صفة صفة؛ لأن الاسترسال في تعداد صفات النقص، مع تنزيه الخالق عَزَّوَجَلَّ عنها، لا يليق بجلاله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وقد استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ هذا بأدلة، منها: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ

(١) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج٦ ص٦٦.

﴿لَهُۥ سَمِيًّا ٦٥﴾ [مريم: ٦٥]. فالآية تنفي وجود سمي لله جَلَّجَلَالُهُ، والسمي هو النظير والمثيل؛ فدلت الآية على أنه لا يوجد له عَزَّوَجَلَّ مثيل أو شبيه؛ فكان في هذا نفي مجمل لكل صفات النقص عنه عَزَّوَجَلَّ(١).

ومما يدل على ما ذكره شيخ الإسلام: سورة الإخلاص، بيان هذا: أنها دلت على أنه عَزَّوَجَلَّ لم يولد، بل هو إله أحد، لا شريك له، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يماثله أحد. ثم إن هذه السورة، تدل على أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منزه عن أن يكون له ولد؛ وهذا مما يمنع أن يكون لله عَزَّوَجَلَّ شبيه أو مثيل أو نظير؛ لأن من كان أحدًا، لم يولد من غيره، ولم يكن له ولد؛ فسيمتنع أن يكون له مثيل أو نظير أو شبيه.

كما أن الآيات التي ذكرها شيخ الإسلام، تدل على أنه جَلَّجَلَالُهُ ليس له ند، والند هو الشبيه والمثيل والنظير؛ فكان في هذا دلالة واضحة على أن الأنبياء عليهم السلام - مع ما بعثوا به من إثبات الصفات - قد أتوا بنفي صفات النقص نفيًا مجملًا لا تفصيل فيه.

الأدلة على الإثبات المفصل.

يقول شيخ الإسلام: «**وأما الإثبات المفصل: فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته، كقوله:** ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ...﴾ **الآية بكمالها** [البقرة: ٢٥٥]. **وقوله:** ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ٢ ...﴾ **السورة** [الإخلاص]، **وقوله:** ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [التحريم: ٢]. ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤] ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ

(١) انظر: تفسير ابن كثير ج٥ ص٢٥٠.

ٱلْحَكِيمُ ﴾ [إبراهيم: ٤]. ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الأحقاف: ٨]، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج١٦: ١٤] ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣]. ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤]. وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾ [محمد: ٢٨].

وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ...﴾ الآية [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ﴾ [البيِّنة: ٨]. وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠].

وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فُصِّلَت: ١١].

وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. وقوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢]. وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القصص: ٦٢]. وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ

لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢].

وقوله: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الحشر: ٢٢]. ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الحشر: ٢٣]. ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الحشر: ٢٤].

إلىٰ أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أسماء الرب تعالىٰ وصفاته فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته علىٰ وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدىٰ الله به عباده إلىٰ سواء السبيل. فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين».

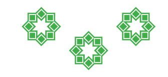
النسخ إنما هو في العبادات لا في الأخبار.

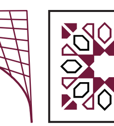
يبين شيخ الإسلام في هذا الموضع منهج الرسل عليهم السلام في باب الأسماء والصفات، فيشير إلىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ كما بعث رسله بنفي مجمل، قد بعثهم بإثبات مفصل؛ فأثبتوا لله صفات الكمال علىٰ وجه التفصيل.

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد سرد بعض الآيات الدالة علىٰ ما قال، وهي آيات تثبت لله عَزَّوَجَلَّ العديد من الصفات العليا، وتبين أنه جَلَّ جَلَالُهُ إله أحد صمد، خلق الخلق، ولم يكن معه شيء، ليس بعده جَلَّ جَلَالُهُ شيء، متصف بالحياة، والقيومية، والعلم، والحكمة، والكلام، والقدرة، والسمع، والبصر، والعزة، والمغفرة، والرحمة، والود، والمجد، والإرادة، والعلو، والاستواء، والسخط، والكره، والغضب، والرضا، والمحبة. إلىٰ غير هذا من الصفات التي أتت بها

النصوص.

فإن قال قائل: إن هذا منهج نبينا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولكن ما الدليل علىٰ أنه منهج جميع الأنبياء عليهم السلام هو الإثبات المفصل والنفي المجمل. قلنا: تقدم معنا أن ما يتعلق بالصفات الإلهية، هو من باب الأخبار، الدائرة بين الصدق والكذب، فمتىٰ ما سلمنا بأن الأنبياء عليهم السلام منزهون عن الكذب، وسلمنا بأنه لا بد من بيانهم لصفات الكمال الإلهية، وأن يرشدوا الأمم إلىٰ ما بهم يحبون ويعظمون الخالق عَزَّوَجَلَّ؛ علمنا يقينا أنهم أخبروا أممهم بصفات الله جَلَّ جَلَالُهُ، علىٰ المنهج نفسه الذي أخبرنا به محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.



منهج المخالفين في باب الصفات

بعد أن بين شيخ الإسلام أن منهج الرسل ومنهج من اتبع الرسل يقوم علىٰ النفي المجمل، والإثبات المفصل، أراد أن يُبين منهج المخالفين للرسل؛ فقال: «**وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة والباطنية ونحوهم، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلىٰ وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل؛ فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات؛ ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات**».

لا يصح أن تنفىٰ صفات النقص نفيًا مفصلًا.

الزيغ هو الميل عن الحق، قال تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ﴾. وقريب منه حاد، يقال: حاد عن الطريق؛ إذا مال عنه. فكل من مال وانصرف عن وسطية الإسلام في باب الأسماء والصفات؛ فقد وقع في الزيغ، ثم هؤلاء علىٰ درجات، فمنهم من لا يثبت إلا وجودًا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يوجد في الأذهان، ولا وجود له في الخارج. ومنهم من يثبت له الأسماء

دون الصفات، ومنهم من يثبت الأسماء وشيئًا من الصفات.

والقاسم المشترك بين هذه الاتجاهات: وصفهم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل؛ فخالفوا طريقة الرسل، الذين أتوا بإثبات مفصل، ونفي مجمل، فعكسوا القضية، وأخذوا يفصلون في موقفهم من الصفات السلبية.

مذهب الباطنية.

بعد أن أشار ابن تيمية إلىٰ الصفة المشتركة بين الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، بدأ في تفصيل مذاهبهم؛ لأنهم كما تقدم علىٰ درجات «**فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات؛ شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي؛ شبهوه بالمعدومات؛ فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول؛ فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات، وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بد له من موجد واجب بذاته غني عما سواه، قديم أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلا عن الوجوب، أو الوجود، أو القدم**».

ما هو الأصل المشترك بين فرق الباطنية؟

النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

سمي الباطنية بهذا الاسم؛ لزعمهم أن لنصوص القرآن وأحاديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر وباطن، وهذا هو القاسم المشرك بين فرق الباطنية، فكل

من قال: إن لنصوص الوحي معان باطنة لا يعلمها العامة من المسلمين؛ فهو باطني، وأشهر فرق الباطنية: القرامطة، والإسماعيلية، والدروز(١).

❑ **والباطنية في الصفات الإلهية علىٰ قولين:**

◈ **القول الأول:** من يسلب عنه عَزَّوَجَلَّ النقيضين، ويقولون: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بحي وليس بميت، وليس بعالم وليس بجاهل، وليس بقادر وليس بعاجز. وهكذا في بقية الصفات، فكما أنه لا يصح أن تثبت صفة من صفات الكمال، فإنه لا يصح أن تسلب عنه عَزَّوَجَلَّ صفة من صفات النقص.

والسبب الذي من أجله ذهبوا إلىٰ هذا المذهب، أنهم قالوا: إن أثبتنا هذه الصفات؛ فقد شبهناه عَزَّوَجَلَّ بمن تثبت له هذه الصفات، وأما إن نفينا عنه جَلَّجَلَالُهُ هذه الصفات؛ فقد شبهناه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بمن تنفىٰ عنه هذه الصفات من المخلوقين، وبما أنه يجب تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ عن الشبيه؛ فإنه يمتنع أن تثبت له هذه الصفات، كما يمتنع أن تسلب عنه صفات النقص؛ ومن هنا ذهبوا إلىٰ سلب النقيضين.

والرد عليهم من وجهين:

١ - أن سلب النقيضين شيء مستحيل؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا يُتصَوَّر أن يخلو موجود من وجود أحدهما، بل لا بد أن يبقىٰ أحدهما، وذلك مثل الوجود والعدم، فإن الشيء إما يكون موجودًا، وإما يكون معدومًا، وأما الذهاب إلىٰ أنه ليس بموجود وليس بمعدوم؛ فهذا مما لا يمكن أن تتصوره العقول السوية.

(١) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٥٠ - ص٢٧٥.

٢ - أنهم قد وقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم فروا من تشبيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالمخلوق، فوقعوا في تشبيهه عَزَّوَجَلَّ بالممتنعات، وهي الأمور غير الموجودة، والتي يمتنع أن توجد، مثل: شريك الباري، فإنه معدوم ممتنع، لا يمكن أن يوجد أبدًا.

◈ **القول الثاني**: من يمتنع عن إثبات أحد النقيضين، فيقول: لا أقول: هو حي، وفي الوقت نفسه لا أقول: ليس بحي. كما يقول: لا أقول: إنه عَزَّوَجَلَّ عالم، ومع هذا فإني لا أقول: إنه جَلَّجَلَالُهُ ليس بعالم. ويقول: لا نقول: هو موجود، ولا نقول: إنه معدوم. ولا يقال: إنه عَزَّوَجَلَّ حي... وهكذا في جميع الصفات، فلا يثبت صفة، ولا ينفيها.

وهذا القول قول باطل؛ لأن الامتناع عن أثبات أحد النقيضين، كالامتناع عن نفي أحد النقيضين، فالعقل يحكم بأنه لا بد من إثبات أحدهما، ونفي الآخر، وأما من امتنع عن إثبات أحدهما، فإن قوله قول مصادم للعقل.

مذهب الفلاسفة الإسلاميين.

يقول شيخ الإسلام: «**وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق. وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما خرج عنه من الموجودات وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم مكابرة للقضايا البديهات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرىٰ؛ فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات**».

لا يثبت الفلاسفة إلا إلهًا موجودًا في الذهن.

الفلسفة كلمة معرَّبة عن اليونانية، وهي مركبة من فيلا وهو المحب بلسان اليونان، وسوفا وهي الحكمة عندهم، وقد نقلها العرب من لغة اليونان إلىٰ لغتهم بهذا المعنىٰ[(١)]. وأما الفيلسوف بلغة اليونان فهو: محب الحكمة[(٢)].

ولم يكن للفلاسفة اليونان اهتمام كبير بالأسماء والصفات الإلهية، ولكن المتأخرين من أتباعهم لما صاروا بين أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارىٰ؛ وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته؛ أحبوا أن يوفقوا بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام؛ فصار كل منهم يتكلم بحسب هواه، وهم في هواهم بحسب ما تيسر لهم من النظر في كلام أهل الملل، فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة كابن سينا وأمثاله فكلامه لون، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث كأبي البركات وابن رشد؛ فكلامه لون آخر[(٣)].

والفلاسفة الذين تكلموا في الإلهيات، لم يكونوا يصفون الله عَزَّوَجَلَّ بأي صفة ثبوتية، وإنما يصفونه بالسلب؛ فينفون عنه عَزَّوَجَلَّ صفات النقص، ويقولون: إنه جَلَّجَلَالُهُ ليس بميت، وليس بجاهل، وليس بأعمىٰ. بلا إثبات لصفة كامل. أو يصفونه بالإضافات، أي: يثبتون الصفة بالإضافة إلىٰ الغير، مثل وصفه جَلَّجَلَالُهُ بالأولية؛ لأن العالم بعد الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ج٩ص ٢٧٣.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ج٢ ص ٥٨ - ٦٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٦ ص٢٤٨.

❑ ويشير ابن تيمية إلىٰ أن منهج الفلاسفة قد أوقعهم في ثلاثة أخطاء:

◈ **الخطأ الأول: جعل الخالق جَلَّجَلَالُهُ هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق:**

كيف ترد علىٰ من جعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وجودًا مطلقًا؟

المراد بالمطلق: الوجود الذي لا يتعين، ولا يتخصص بحقيقة يتميز بها عن الموجودات الأخرىٰ، بل هو وجود مطلق، بشرط نفي جميع القيود والتعينات المخصصة له عن الموجودات الأخرىٰ.

والمطلق لا يوجد في الخارج مطلقًا، بل لا يوجد إلا معينا، فلا يكون الوجود المطلق موجودًا في الخارج، فإنا نعلم بالضرورة أن الخارج لا يكون فيه مطلق كلي أصلًا، أما المطلق بشرط الإطلاق، مثل: الإنسان المسلوب عنه جميع القيود، الذي ليس هو واحدًا ولا كثيرًا، ولا موجودًا ولا معدومًا، ولا كليًا ولا جزئيًا، فهذا لا يكون في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا إنسان موجود معين، وأما وجود المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، فهو ممتنع أشد الامتناع؛ فإنه يمتنع أن يكون ثمة وجود لا قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدث، ولا جوهر ولا عرض، ولا واجب ولا ممكن(١).

◈ **الخطأ الثاني: أنهم جعلوا الصفة هي الموصوف:**

كيف ترد علىٰ من لم يفرق بين الذات وصفاتها؟

أي: لم يفرقوا بين الصفة والذات، بل جعلوا العلم عين العالم، والحياة عين الحي، والسمع عين السميع، وهكذا في جميع الصفات الإلهية، ومن المعلوم أن من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر، فهو من أعظم الناس جهلًا وكذبًا وسفسطة؛ لأن العقل الصريح يمنع أن تكون الصفة هي نفس الموصوف، فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها؛

---

(١) انظر: الصفدية لابن تيمية ج١ ص٢٩٦ – ص٢٩٧.

كان من أعظم الناس جهلًا وكذبًا وسفسطة[١].

◈ **الثالث: جعلهم الصفة عين الصفة الأخرىٰ:**

كيف ترد علىٰ من لم يفرق بين الصفات؟

أي أنهم لم يميزوا بين الصفة والصفة الأخرىٰ، بل جعلوا العلم هو القدرة، والحياة هي السمع، والبصر هو الحياة، وهكذا في جميع الصفات الإلهية، ومن المعلوم أن هذا باطل؛ لأن العقل يؤكد علىٰ أن كل صفة يمتنع أن تكون هي الأخرىٰ؛ فإن الصفة دالة علىٰ معنىٰ يجب أن يُثبت للموصوف، فمن جعل معنىٰ هذه الصفة هو المعنىٰ المفهوم من الصفة الأخرىٰ؛ كان من أعظم الناس مصادمة لما يفهمه الناس بعقولهم.

وعمدة الفلاسفة في جعلهم الصفة هي الموصوف، مع الذهاب إلىٰ أن كل صفة هو عين الصفة الأخرىٰ: حجة التركيب، وخلاصة هذه الحجة: أنه لو كان عَزَّوَجَلَّ متصفًا بالصفات؛ لكان مركبًا، والمركب مفتقر إلىٰ أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلىٰ غيره لا يكون واجبًا بنفسه.

ولأجل هذه الحجة جعلوا الصفة هي الموصوف، كما جعلوا كل صفة هي عين الأخرىٰ، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة، ولم يفرقوا بين هذه الصفات وبين الذات.

وهذه الحجة باطلة لما يلي:

١ - أن لفظ التركيب من الألفاظ المجملة؛ فإن المركب قد يراد به: ما

---

(١) انظر: الصفدية لابن تيمية ج١ص١٢٧ ومنهاج السنة لابن تيمية ج١ص٤٤٧ وشرح العقيدة الأصبهانية لابن تيمية ص٦٩ - ص٧٠ وشرح حديث النزول لابن تيمية ص٢٤٨ - ص ٢٥٢.

ركبه غيره. أو ما كان متفرقًا فاجتمع. أو ما يقبل التفريق. والله سبحانه منزه عن هذا بالاتفاق، ولكن إثبات ذات إلهية موصوفة بصفات كمال لازمة لها، لا يستلزم شيئًا من هذا التركيب، فإذا ذهب شخص من الأشخاص إلىٰ أن هذا تركيب؛ كان اصطلاحًا اصطنعه؛ فليس له أن يلزم به غيره.

٢ - أن جميع العقلاء يعلمون أن من كان مجردًا عن جميع الصفات؛ لا يكون إلا وجود ذهنيًا، وأما في الخارج فإنه لا يمكن أن يوجد موجود بلا صفة تميزه عن غير من الموجودات. وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، حيث بينوا أن المطلق بشرط الإطلاق؛ كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق، لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان. بل إنه لما أثبت قدماؤهم وجود كليات مجردة، وزعموا أنها موجودة في السماء، وهي التي يسمونها المثل الأفلاطونية، أنكر ذلك حذاقهم، وقالوا: وجود موجود بلا صفة ثبوتية، لا يكون إلا في الذهن.

٣ - أنهم شبهوا الله عَزَّوَجَلَّ بالجمادات، التي تتصف بصفات تجعلها أنقص من الموجودات الحية، التي توصوف بصفات الكمال، بل إنهم شبهوه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالمعدومات، التي لا تتصف بأي صفة وجودية[1].

مذهب أهل الكلام.

بعد أن فرغ رَحِمَهُ ٱللَّهُ من ذكر مذهب الفلاسفة في الصفات الإلهية، دخل في ذكر مذهب المعتزلة، فقال: «**وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم؛ فأثبتوا لله الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات**

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص٢٨٦.

- فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات. ومنهم من قال عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر. فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات، والكلام علىٰ فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات».

إثبات الأسماء يوجب إثبات ما تضمنته من الصفات.

علم الكلام عبارة عن علم يقوم علىٰ صياغة مقدمات وشبه عقلية، توصل - كما يرىٰ أهل الكلام - إلىٰ نتائج قطعية؛ بهدف الاستدلال بها علىٰ صحة العقائد الدينية، من خلال الاعتماد علىٰ العقل الحجاجي في تقرير المسألة، أو دفع قول المخالف فيها.

ويشير شيخ الإسلام إلىٰ مسألة منهجية مهمة، تربط بين جميع الاتجاهات الكلامية، وهي: أن علم الكلام عبارة عن حقيقة عرفية فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين[1]. وعلىٰ هذا فإن علم الكلام منهج معرفي وعقدي، مخالف لما سار عليه سلف الأمة.

وقد تعددت الآراء في سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم، وأبرز ما قيل في تسمية علم الكلام بهذا الاسم:

١ - أن الخلاف في صفة الكلام الإلهي، وما تبع ذلك من القول بخلق القرآن، من أشهر المباحث الجدلية؛ فسمي هذا العلم بعلم الكلام.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج١٢ ص٤٦١.

٢ - أن العادة جرت عند المتكلمين أن يعنونوا أبحاثهم بـ«الكلام في كذا... »؛ فمع كثرة تكرر لفظ «الكلام » سمي بعلم الكلام.

٣ - أن الكلام والمجادلة قد أصبحت سمة لهم؛ بسبب إفراطهم فيه.

وقد يكون القول الأول هو أقرب الأقوال إلىٰ الصواب؛ لأن علماء الكلام اشتهروا بهذا الاسم منذ ظهر القول بخلق القرآن، وهي فترة متقدمة علىٰ ظهور التصنيف، وعنونة المباحث الكتابية برؤوس كلامية.

وقد كان علم الكلام في بداية ظهوره، عبارة عن كلمات متفرقة، تصدر عن أشخاص تأثروا بما ترمي به الفلسفة اليونانية من شبهات، وهكذا استمر الوضع، إلىٰ أن ظهر الجهم بن صفوان، الذي قام بترتيب هذا العلم، وإخراجه في صورة منتظمة، لها نسق معين؛ وبظهور الجهمية بدأ الظهور الحقيقي لعلم الكلام.

ما أبرز العقائد التي اشتهر بها الجهم؟

❑ **وقد اشتهرت الجهمية بعقائد، كانت أول من قال بها، مثل:**

◈ القول بفناء الجنة والنار.

◈ الذهاب إلىٰ أن الإيمان هو معرفة الله فقط، والكفر هو الجهل به جَلَّجَلَالُهُ.

◈ إنكار قدرة العبد في إحداث الفعل، والذهاب إلىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ هو الفاعل لكل فعل يصدر عن الإنسان، وإنما تنسب الأفعال إلىٰ الإنسان علىٰ سبيل المجاز، كما يقال: زالت الشمس. مع أن الشمس لم يصدر عنها هذا اختيارًا، وإنما فعل ذلك بالشمس الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

◈ تعطيل الأسماء والصفات الإلهية[١].

❑ ويذكر أن السبب في انحراف الجهم عن العقائد الإسلامية التي كانت عليها الأمة: أن الجهم بن صفوان لقي أناسًا من الملاحدة، يقال لهم: السمنية. فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك؛ دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا؛ دخلنا في دينك. فكان مما قالوا له: ألست تزعم أن لك إلهًا؟ فقال: نعم. فقالوا له: هل رأيت إلهك؟ فقال: لا. فقالوا: فهل سمعت كلامه؟ فقال: لا. قالوا: فهل شممت له رائحة؟ فقال: لا. فقالوا: فهل وجدت له حسًّا؟ قال: لا. قالوا: فهل وجدت له مجسًّا؟ قال: لا. فقالوا: فما يدريك أنه إله؟ فتحير الجهم، ولم يقدر علىٰ الإجابة عن أسئلتهم.

كيف تستدل بأدلة الجهم علىٰ السمنية علىٰ بطلان عقيدة الجهمية في الصفات؟

وبعد أن جلس أربعين يومًا في حيرة شديدة، قال للسمنية: ألست تزعم أن فيك روحًا؟ قال: نعم. فقال الجهم: فهل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: سمعت لها كلامًا؟ قال: لا. قال: فهل وجدت لها حسًّا أو مجسًّا؟ قال: لا. فقال الجهم: فكذلك الله لا يُرىٰ له وجه، ولا يُسْمَعُ له صوت، ولا تُشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان. ووجد ثلاث آيات في القرآن الكريم، وهي قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]. وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]. وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣]. فبنىٰ أصل كلامه كله علىٰ تأول هذه الآيات، وكذب أحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله جَلَّجَلَالُهُ بشيء مما وصف به

(١) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٩٤ - ١٩٥.

نفسه في كتابه، أو حدث عنه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ كان كافرًا، وكان من المشبهة[١].

وكان المتعين علىٰ الجهم أن يقول لهم:

١ - إن أردتم أني لا بد أن أحس بإلهي. فإن هذا لا يدل علىٰ أن الله جَلَّ جَلَالُهُ غير موجود؛ لأنه لا يجب عندكم أن ينكر الإنسان كل ما لم يحسه به هو، بل قد يؤمن المرء بشيء لا يحس به؛ لأن الدليل الحسي قام علىٰ أنه موجود، مع أن الشخص المؤمن المعين لم يحس به هو.

٢ - وإن أردتم أنه لا بد أن يمكن أن أحس بإلهي، فإلهي يمكن أن يرىٰ وأن يسمع كلامه، فإننا نراه ونسمع كلامه في اليوم الآخر.

٣ - وإن أردتم أنه لابد أن يكون قد عرفه بالحس بعض الآدميين، فقد سمع كلامه موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولأجل ذلك سمي بالكليم، وسمعه نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليلة الإسراء والمعراج، والسماع أحد الحواس؛ فدل علىٰ أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجود[٢].

❑ وفي هذا العصر، ظهر واصل بن عطاء، الذي كان له أثر كبير في تطور علم الكلام؛ لأنه وضع اللبنة الأولىٰ لفرقة كلامية، كانت من أهم الفرق التي حملت لواء علم الكلام، ونعني بها: المعتزلة، الفرقة التي أسهمت في تشذر المسلمين؛ بسبب ما بثه واصل من آراء كلامية.

ومذهب أهل الكلام عمومًا، يقوم علىٰ أصل كلامي، اتفق عليه جمهورهم،

(١) انظر: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل ص١٩ - ص٢٠.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ج١ ص٣٩٣.

وهو: دليل الحدوث. الذي قال به أهل الكلام، ابتداء من العلاف، ومرورًا بالجهم بن صفوان، إلىٰ أن وصل إلىٰ صورته المشاهدة في علىٰ الكلام المعاصر، وعلىٰ هذا الأصل قام مذاهب الفرق الكلامية في المنهج والعقيدة، أي: علىٰ الإيمان بدليل الحدوث[1].

وفي بيان منزلة دليل الحدوث في الفكر الكلامي، يذكر الإيجي أن جميع المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية قد تبنوا هذا الدليل[2].

ما سبب ظهور علم الكلام؟

❑ والسبب الذي دفع بأهل الكلام إلىٰ تركيب هذا الدليل الكلامي: أنه بعد أن كانت الأمة الإسلامية مجمعة علىٰ خلق العالم، مؤمنة بأن الله جَلَّجَلَالُهُ هو خالق كل شيء. تمت ترجمة كتب الفلسفة؛ فدخلت إلىٰ العالم الإسلامي آراء فلسفية، تذهب إلىٰ أن العالم صدر عن الله عَزَّوَجَلَّ بلا اختيار منه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وتزعم أن العالم إنما يتأخر عن الله جَلَّجَلَالُهُ بحسب الرتبة، وأما الزمن فإن العالم ليس مسبوقًا في وجوده بعدم، بل هو مساوق في الزمن لزمن وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

يقول ابن سينا: وجود المعلول متعلق بالعلة التامة، فإذا وجدت العلة التامة؛ وجب وجود المعلول، وإن لم توجد العلة؛ وجب عدمه المعلول[3].

فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ ما يرىٰ الفلاسفة - بنظرهم الفاسد - علة تامة، والعلة التامة تستلزم وجود معلولها، الذي لا يمكن أن يتأخر وجوده عن وجود علته التامة؛ فكان العالم - عندهم - قديمًا بقدم الله جَلَّجَلَالُهُ.

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٧٩.

(٢) انظر: المواقف للإيجي ج٣ص٧ - ص٨.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج٣ص٩٠ - ص٩٣.

❑ ومن هنا نهض أهل الكلام للرد علىٰ الفلاسفة، فكان أصل كلامهم أنهم قالوا: لا يعرف صدق الرسول ﷺ؛ حتىٰ يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع؛ حتىٰ يُعرف حدوث العالم، ولا يعرف حدوث العالم؛ إلا بالعلم بحدوث الأجسام(١).

فما كان من أهل الكلام إلا أن قاموا لإثبات هذا، ولكنهم أخطئوا الطريق؛ لإعراضهم عن الأدلة الشرعية الدالة علىٰ وجود الله. مع سلوكهم لدليل الحدوث، الذي أقاموه ليردوا به علىٰ الفلاسفة في قولهم بقدم العالم؛ وليستدلوا به علىٰ أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خالق العالم، من خلال إثبات أن ما سوىٰ الخالق جَلَّجَلَالُهُ فهو إما جوهر، وإما عرض، وكلاهما حادث، وقد بنوا هذه الحجة علىٰ:

١ - أن الأجسام = الجواهر لا تخلو من الأعراض، التي تعرض لها ثم تفارقها، فهي تارة حية، وتارة ميتة، وتارة مجتمعة، وتارة مفترقة...

٢ - أن الأعراض متجددة؛ لأن العرض يتبع عرضًا قبله، ثم يتبعُهُ عرض بعده.

٣ - كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. وكل حادث فهو مخلوق؛ لأنه كان عدمًا، ثم وجد، ثم سيعدم.

٤ - أن الأجسام مخلوقة حادثة؛ لأن الحوادث تتعاقب عليها، والأعراض لا تتعاقب إلا علىٰ حادث مخلوق؛ فثبت أن الجسم حادث مخلوق، كالأعراض التي تحدث فيه(٢).

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٠٧.

(٢) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٠٨ والرسالة البعلبكية لابن تيمية ص١٩١- ص١٩٢.

وهذا الاستدلال يقوم علىٰ القول بالجوهر الفرد، الذي تتشكل الأجسام من انضمام بعض الجواهر المفردة بعضها إلىٰ بعض، ثم يحل العرض في هذه الأجسام المخلوقة، المكونة للعالم، فالعالم بمجموعه مكون من جواهر وأعراض، تكون بمجموعها الأجسام المخلوقة، المكونة بدورها للعالم الحادث المخلوق.

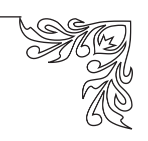
ومن قال من أهل الكلام بالجوهر الفرد؛ فإنه يقول: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يخلق منذ خلق الجواهر المنفردة شيئًا قائمًا بنفسه، إلا وهو مركب من هذه الجواهر، فالخلق عندهم عبارة عن تركيب تلك الجواهر القديمة؛ فيجمعها الله عَزَّ وَجَلَّ؛ فيوجد الخلق، ويفرقها؛ فيقع فناء المخلوق، وبهذه الجواهر قامت السماوات والأرض، والشجر والحجر، والجواهر المكونة للمخلوق الأول هي بعينها باقية في الثاني، وإنما تتغير الأعراض[1]. يقول الجويني: «العالم عند سلف الأمة عبارة عن كل موجود سوىٰ الله تعالىٰ. وعند خلف الأمة عبارة عن الجواهر والأعراض»[2].

❑ وبعد أن قرر علماء الكلام هذا الدليل، ورأوا أنه لا سبيل إلىٰ إثبات وجود الله جَلَّ جَلَالُهُ، وإثبات خلق العالم، إلا من خلال هذا الدليل، اصطدموا بمعضلة كبيرة، تتلخص في: معارضة هذا الدليل الكلامي للأدلة النقلية الدالة علىٰ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بالصفات، ومن هنا انقسموا إلىٰ قسمين:

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٤٣١ – ص٤٣٣.

(٢) لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص٧٦.




القسم الأول: المعتزلة

يؤمن المعتزلة جميعًا بأن الإيمان بأي صفة من الصفات الإلهية علىٰ الحقيقة؛ موجب للوقوع في التجسيم؛ فكان لا بد من صرف النصوص الدالة علىٰ الصفات الإلهية من الحقيقة إلىٰ المجاز، وهذا هو الأصل المشترك بين المعتزلة، ثم إنهم - كما أشار ابن تيمية في هذه الرسالة المباركة - قد افترقوا إلىٰ فرقتين:

❑ **الفرقة الأولىٰ: قالت بترادف الأسماء الإلهية:**

كيف ترد علىٰ من قال بترادف الأسماء؟

قامت هذه الفرقة بنفي دلالة الأسماء الإلهية المتعددة علىٰ صفات إلهية متعددة، وذهبت إلىٰ أن الأسماء الحسنىٰ أعلام محضة، بمعنىٰ أنها خالية من الدلالة علىٰ أي صفة من الصفات، مثل: الحياة أو العلم أو السمع، أو البصر، ولا فرق بين اسم واسم آخر في المعنىٰ؛ فلا يتميز اسم عن اسم بدلالة علىٰ معنىٰ غير الذي يدل عليه الاسم الآخر، وقالوا: إن العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات؛ فيكون سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وسميع بسمع هو هو، وبصير ببصر هو هو، وهكذا في بقية الصفات. وبهذا تكون خلاصة قولهم: تعطيل الذات الإلهية عن الصفات، والذهاب إلىٰ أن نصوص الصفات لا تدل إلا علىٰ إثبات أسماء الذات الإلهية.

فيلزم أن يكون كونه حيًا هو كونه عالما، وكونه عالمًا هو كونه قادرًا، وكونه موجودًا هو كونه فاعلًا، وهكذا في جميع الصفات؛ فتكون هذه الصفة هي

الأخرىٰ، فلا يكون هناك تمييز بين العلم والقدرة، والسمع والبصر، والحياة والإرادة، وغيرها من الصفات الإلهية؛ وهذا جحد للعلوم الضرورية، التي تميز بين الصفة والصفة الأخرىٰ؛ وهذا شك في البديهيات.

❑ الفرقة الثانية: من صرح بنفي الصفات:

تذهب هذه الفرقة إلىٰ التصريح بأن الله جَلَّجَلَالُهُ عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر؛ ويكون معنىٰ كونه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عليم: أنه ليس بجاهل عَزَّوَجَلَّ، وقدير بمعنىٰ أنه ليس بعاجز تعالىٰ وتقدس، وهكذا في بقية الصفات؛ وبهذا نجد أن من ذهب إلىٰ هذا المذهب يصف الله بالسلب في حقيقة مذهبه، ولا يثبت له تعالىٰ أي صفة ثبوتية[1].

كيف كان خلاف المعتزلة فيما بينهم خلافًا لفظيًا؟

والخلاف المعتزلي المعتزلي خلاف لفظي؛ لأن الجميع اتفق علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ ليس له أي صفة ثبوتية، ثم وقع الخلاف في التعبير اللفظي عن هذا الأمر المتفق عليه.

ومذهب المعتزلة في إثبات الاسم دون ما تضمنه من الصفة، قائم علىٰ مذهبهم في القول بخلق الكلام الإلهي، فإنهم بعد أن آمنوا بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يوصف بأي صفة ثبوتية، وذهبوا إلىٰ أن القرآن الكريم مخلوق، قالوا: إنه لم يكن مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أحد من خلقه، ثم إنه عَزَّوَجَلَّ بعد أن خلق الخلق، خلق له أسماء، وهذه الأسماء لا تكون أسماء إلا بقصد من المسمي، وهو هنا الإنسان، واللغات حادثة؛ فكانت هذه الأسماء مخلوقة حادثة، وأما قبل حدوث اللغات؛ فلا يوجد لله جَلَّجَلَالُهُ أي اسم أو صفة.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج١ ص٢٤٤ – ص٢٤٩.

❑ **ولبيان تأثر عقيدة المعتزلة في الصفات بدليل الحدوث؛ نقول**: إن المعتزلة يذهبون إلىٰ أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، والأجسام لا بد أن تكون حادثة؛ لأنها تقبل الحوادث، ثم إن الجسم الذي حلت به هذه الأعراض، لا بد أن يكون حادثًا متحيزًا؛ لأن الأعراض لا تحل إلا في جسم متحيز حادث؛ فنفوا عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفات الكمال، وقالوا: من أثبت لله شيئًا من الصفات؛ فقد ذهب إلىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ جسم متحيز مُحدث.

وقالوا: إن من قال: إن الله تعالىٰ حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام؛ فهو مجسم. لأن الحياة والقدرة والكلام أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم.

❑ **فسلك معهم مثبتة الصفات ثلاثة مسالك:**

كيف تستدل برد الأشاعرة علىٰ المعتزلة لبيان بطلان منهج الأشاعرة في الصفات؟

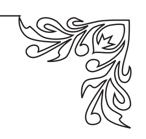
◈ **المسلك الأول**: قول من يقول: إن له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفات، لكنها ليست أعراضًا؛ لأن العرض ما يعرض لمحله ويزول عنه، وصفاته جَلَّجَلَالُهُ لا تعرض، بل هي صفات لازمة لذاته عَزَّوَجَلَّ، ثم قالوا: إن الأعراض لا تبقىٰ زمانين. ليكون هذا فرقًا بين صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبين صفات المخلوقين، فصفات المخلوقات تسمىٰ أعراضًا؛ لأنها تحل وترتفع، وأما صفات الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فلا تسمىٰ أعراضًا. وهذه طريقة الأشاعرة ومن وافقهم.

◈ **المسلك الثاني**: طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات الله تعالىٰ أعراضًا، كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسمًا، ويذهب إلىٰ أن وصف الله جَلَّجَلَالُهُ بأنه جسم تقوم به الأعراض، شيء لا محذور فيه.

وهذا قول الكرامية.

◈ **المسلك الثالث**: من يتوقف في هذه الألفاظ، فلم يثبتها ولا ينفِهَا؛ لأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها؛ ولأنه لا يوصف الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله صَلَّىٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إثباتًا أو نفيًا، ولم يذكر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ولا رسوله صَلَّىٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الجسم والجوهر، لا بإثبات أو نفي[١].

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ج٢ص٤٥٥ – ص٤٥٦.




القسم الثاني: الأشاعرة

❑ يفرق الأشاعرة بين الصفات الفعلية والذاتية، ويرون أنه لو جاز أن تقوم به جَلَّجَلَالُهُ الصفات الفعلية؛ لم يخل سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وبهذا استدلوا علىٰ حدوث الأجسام؛ لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة؛ فتكون حادثة(١).

❑ ويقرر الجويني أن سبيل معرفة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وإثبات حدوث العالم، يقوم علىٰ إثبات أن العالم ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الجوهر، وهو: ما شغل الحيز وحمل الأعراض.

القسم الثاني: الأعراض، وهي: المعاني القائمة بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات(٢).

❑ وبعد أن ذهب إلىٰ تقسيم المخلوقات إلىٰ جواهر وأعراض، أراد أن يستدل علىٰ خلقهما، فذكر أن القول بخلقهما، ينبني علىٰ أصول هي:

الأصل الأول: أن الحواس تدل علىٰ وجود الأعراض؛ فنحن نرىٰ تغير الجوهر من حال إلىٰ حال؛ بسبب دخول الأعراض عليه.

الأصل الثاني: أن الأعراض حادثه؛ بدلالة ما نراه من حدوثها في الجواهر،

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٥٠٤.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٦ ص٨.

إذ إنه لا يجوز أن تكون الحوادث كامنة في الجواهر؛ لأنه يلزم من هذا اجتماع الحركة والسكون في محل واحد، وهذا ممنوع؛ فدل هذا علىٰ أن الأعراض حادثة في الجواهر؛ فتكون الأعراض مخلوقة.

الأصل الثالث: استحالة خلو الجواهر من الأعراض؛ لأن العرض إنما يبقىٰ لانتفاء غيره من الأعراض عن المحل، وذلك كالألوان التي يستحيل أن يخلو منها الجسم؛ لأنه لو جاز هذا لجاز ارتفاع البياض عن المحل دون حلول لون آخر محله؛ فظهر أن الجواهر حادثة مخلوقة؛ لقبولها للأعراض.

الأصل الرابع: استحالة وجود حوادث لا أول لها.

وبهذا الدليل نجد أن الجويني يثبت وجود الله عَزَّوَجَلَّ. ويثبت أن العالم حادث مخلوق[1].

❑ وبناء علىٰ هذا الدليل، فإن الأشاعرة يذهبون إلىٰ أن صفات الله عَزَّوَجَلَّ التي وردت بها النصوص تنقسم إلىٰ:

١ - صفات ذاتية، وهي ليست أعراضًا؛ لأن العرض لا يبقىٰ زمانين، وبما أن الصفات الذاتية ليست أعراضًا؛ فإن العقل لا يمنع من حملها علىٰ الحقيقة.

٢ - صفات اختيارية فعلية لله عَزَّوَجَلَّ، وهذا النوع من أنواع الصفات، مما أطبق الأشاعرة علىٰ حرمة إجراء نصوصها علىٰ الحقيقة؛ لأن اجراءها علىٰ الظاهر مستوجب لأن يكون الخالق عَزَّوَجَلَّ مخلوقًا، أو مستوجب لإبطال دليل الحدوث؛ فينسد باب إثبات وجود الله جَلَّجَلَالُهُ، وإثبات حدوث العالم. ومن هنا فسروا النصوص الدالة علىٰ الصفات الاختيارية، بما لا يخالف دليل

(١) انظر: كتاب الإرشاد للجويني ص١٧ - ص٢٩.

الحدوث، ثم إنهم قد انقسموا في تفسيرهم لهذه النصوص علىٰ أحد قولين:

أ - من يجعلها مخلوقات منفصلة عن الله عَزَّوَجَلَّ؛ ويقول: كلام اللّه مخلوق بائن عنه، لا يقوم به كلام، وكذلك رضاه، ومحبته، وغضبه، وسخطه، وفرحه، ومجيئه واستوائه، ونزوله وغير ذلك من الصفات الفعلية، كلها أشياء مخلوقة منفصلة عنه جَلَّجَلَالُهُ؛ وعلىٰ هذا فإنه لا يكون قد قام بذات الله عَزَّوَجَلَّ أي صفة فعلية، وإنما هي مخلوقات خلقها خارج ذاته الإلهية.

ب - من يجعل الصفات الاختيارية معاني قديمة أزلية، ويقول: رضاه، ومحبته، وغضبه، وسخطه، وفرحه، ومجيئه واستوائه، كل ذلك قديم أزلي؛ ولم يتجدد له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفة من الصفات، بل إنه لا يزال محبًا للمؤمن وإن كان الآن مقيمًا علىٰ الكفر، وهكذا في جميع الصفات الفعلية؛ فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قادر بقدرة قديمة، شاملة لجميع المقدورات. ومريد بإرادة قديمة، متعلقة بجميع الكائنات. وعلىٰ هذا المنحىٰ يؤولون جميع الصفات الفعلية[١].

❑ نقد دليل الحدوث:

ما هي أهمية العلم ببطلان دليل الحدوث؟

يعد العلم بمواطن الخلل في دليل الحدوث، من أهم المهمات لطالب العلم؛ لأنه أصل الأصول في علم الكلام، وعليه قامت الكثير من العقائد المخالفة لنصوص الوحي؛ ولأجل هذا وصفه شيخ الإسلام بأنه «ينبوع البدع»[٢].

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٢٣ - ص٢٢٧ وشرح الأصبهانية لابن تيمية ص٢٠٠ - ص٢٠٢.

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج١ص١٩٥.

وقد كانت بداية الخطأ في المنهج الكلامي: هو ما ذهب إليه أهل الكلام من اشتراط كون الدليل الدال علىٰ وجود الله عَزَّوَجَلَّ وخلقه للعالم لا بد أن يكون دليلًا عقليًا.

وهو قول ساقط؛ لأن المشترط في أصول الاعتقاد هو العلم، وحد العلم علىٰ الحقيقة أنه اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به، وكل من اعتقد شيئًا علىٰ ما هو به ولم يخالجه شك فيه فهو عالم به، وسواء كان عن ضرورة حس، أو عن بديهة عقل، أو عن برهان واستدلال، أو عن فطرة[1]. ثم إنه لا يمكن أن يدل العقل علىٰ مسألة عقدية إلا ولها مستند شرعي، فيكون الدليل شرعيًا عقليًا.

❑ **وهذا علىٰ سبيل الإجمال، وأما علىٰ وجه التفصيل والبيان، فإن دليل الحدوث دليل باطل؛ كما يدل علىٰ ذلك الوجوه التالية:**

◈ **الوجه الأول: بطلان القول بالجوهر الفرد:**

يقوم دليل الحدوث علىٰ أن الوجود ينقسم إلىٰ قسمين: جوهر، وعرض. والجوهر في الفكر الكلامي يقوم علىٰ أن كل جسم مركب من جواهر[2]. وأن الجسم ينقسم إلىٰ أن يصل إلىٰ شيء لا يقبل الانقسام[3]، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام هو الجوهر الفرد، فما من جسم إلا وهو مركب من

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٤ ص٧٢.

(٢) للمتكلمين تفريعات في تعريف الجسم انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ ص٨ – ص١٣.

(٣) يذهب ابن حزم إلىٰ أن الجسم يقبل القسمة إلىٰ ما لا نهاية. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٥ ص٢٣٠.

العديد والعديد من الجواهر المفردة[١].

ثم إن هذا الجسم المركب من الجواهر المفردة، تحل به الأعراض المخلوقة؛ بدلالة المشاهدة الدالة علىٰ أن العرض يوجد ويفنىٰ. ثم إن العرض المخلوق لا يحل إلا في شيء مخلوق؛ فكان الجسم مخلوقًا، ثم يكون العالم مخلوقًا بالكلية.

فكان الاستدلال بدليل الحدوث علىٰ خلق العالم، قائمًا علىٰ القول بوجود الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي يمتنع أن يتجزأ أو ينقسم، الجامع بين كونه قد بلغ من الصغر إلىٰ درجة يمتنع معها أن ينقسم، إضافة إلىٰ كونه قائمًا بنفسه.

ويمكن الرد علىٰ قول المتكلمين بوجود الجوهر الفرد من خلال النقاط التالية:

١ - أن إثبات أمر ما، موقوف علىٰ الدليل، سواء أكان دليلا نقليًا، أم دليلا عقليًا، أم حسيًا، والقول بوجود الجوهر الفرد قول لم يدل عليه أي دليل.

٢ - أن الصواب أن الجسم يقبل الانقسام إلىٰ أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلىٰ جسم آخر، فلا يبقىٰ جوهر فرد لا يقبل الانقسام، بل يستحيل عند تصاغره، إذ الجسم الموجود لا بد له من قدر ما، ولا بد له من صفة ما، فإذا ضعف عن الاتصاف بتلك الصفة؛ انضم إلىٰ غيره، إما مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة إن كان من جنسه، كالقطرة الصغيرة من الماء، إذا صغرت جدًا فلا بد أن تستحيل هواء، أو ترابًا، أو أن تنضم إلىٰ ماء آخر، ولا يمكن أن تبقىٰ قطرة صغيرة جدًا وحدها،

---

(١) للاطلاع علىٰ آراء المتكلمين في الجوهر الفرد انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ ص١٤ - ص١٧.

وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدًا من سائر الأجسام، فإنها تصغر وتصغر إلىٰ أن تستحيل إلىٰ شيء آخر، أو تنضم إلىٰ مخلوق مماثل لها[(١)].

ومع أن هذا اللفظ ليس موجودًا في القرآن، فإنه لا يوجد في اللغة فإن لفظ الجوهر، وإنما هو معرب؛ فهو أمر اصطلاحي ليس هو من الأسماء اللغوية ولا العرفية العامة ولا الأسماء الشرعية[(٢)].

ثم يقال: إن الأدلة النقلية والبراهين العقلية، إضافة إلىٰ الفطرة السليمة، مما يبين أن الله عَزَّوَجَلَّ موصوف بصفات الكمال، والاعتماد في نفي دلالة الأدلة والبراهين القطعية، علىٰ القول بالجوهر الفرد؛ رد للأحكام البديهية بأقيسة نظرية، وهو شيء غير ممكن أبدًا، ولو جاز القدح في البديهيات بالنظريات؛ للزم فساد البديهيات والنظريات؛ فإن فساد الأصل= البديهيات يستلزم فساد فرعه= النظريات؛ فتبين أن من عطل الصفات الإلهية؛ فقد سوغ القدح في القضايا البديهية بالقضايا النظرية؛ فقوله باطل؛ لأنه يستلزم فساد العلوم العقلية والفطرية.

كيف تستدل ببدعية دليل الحدوث علىٰ صحة عقيدة أهل السنة في الصفات؟

◈ **الوجه الثاني: بدعية الاستدلال بدليل الحدوث:**

مما يدل علىٰ بطلان الاستدلال بدليل الحدوث: ما نعلمه بالاضطرار من دين الإسلام من أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لم يعلق قبول إسلام أحد من الناس علىٰ هذا الدليل، ولم يصح عنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه طالب أحدًا من الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ أن يعرف الخالق جَلَّجَلَالُهُ من خلال هذا الدليل، بل إنه لم ينقل عنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه أشار إلىٰ هذا الدليل، لا في حديث صحيح أو حسن أو ضعيف.

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٥٢ والصفدية لشيخ الإسلام ج١ ص١١٨.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٦ ص٦ - ص٧.

ثم إن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئًا من أمر الدين علىٰ ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، فقد ذكر الإمام أبو القاسم الشافعي أنه لم يكن علىٰ عهد الصحابة والتابعين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من يتكلم في الجواهر والأعراض، ولو كان من الدين لما جهلوه[١].

وعن نوح الجامع قال: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام. فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة؛ فإنها بدعة[٢]. ويقول ابن رجب: «روي ذم ذلك وإنكاره ونسبته إلىٰ الفلاسفة عن أبي حنيفة»[٣].

وقد ذكر ابن عبد البر أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لم يعرفوا الله عَزَّوَجَلَّ من قبل النظر في الحركة والسكون، ولو كان معرفة هذا واجبًا عليهم، لازمًا لهم؛ ما أضاعوه، ولكان ذلك من عملهم مشهورًا، ومن سيرتهم معروفًا، ولاستفاض عنهم، ولشهروا به، كما شهروا بالقرآن والروايات[٤].

وقال أبو الوفاء بن عقيل: أنا أقطع أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم؛ فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولىٰ من طريقة أبي بكر وعمر؛ فبئس ما رأيت[٥].

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة لقوام السنة ج١ص٩٩ - ص١٠٠.

(٢) انظر: ذم الكلام وأهله للهروي ج٤ ص-٢١٣ص٢١٤ والحجة في بيان المحجة لقوام السنة ج١ص١٠٥.

(٣) فتح الباري لابن رجب ج٧ص٢٣٦.

(٤) انظر: التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٥٢.

(٥) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص٢٥٧.

وأما ابن حزم الأندلسي، فيذهب في ابطاله لدليل الحدوث الكلامي، إلىٰ اسقاط الفائدة منه، بل إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين أن ضرره أكبر من نفعه، فيتحدث عن نفسه، وأنه بقي سنين كثيرة لا يعرف الاستدلال بدليل الحدوث، ومع هذا فقد كان في غاية اليقين بدين الإسلام، والإيمان بأن الله جَلَّجَلَالُهُ هو خالق العالم، ثم يشير إلىٰ أنه قد كانت تخطر في قلبه خطرات سوء ينبذها الشيطان، فيكاد لشدة نفاره عنها أن يسمع خفقان قلبه؛ استبشاعًا لها كما أخبر رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «ذاك صريح الإيمان»[(١)]. ويؤكد أنه بعد أن اطلع علىٰ دليل الحدوث لم ير فيه فائدة، مع ما فيه من إضاعة للوقت فيما لا ينفع[(٢)].

ثم نقول: هل أُمر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **بالنظر، واستعمال دليل الحدوث؟ أم لم يُؤمر به؟**

إن قلتم: أُمر به. قلنا: فهل أُمر بالنظر في الجوهر والعرض قبل أن يوحىٰ إليه، أم بعد أن أوحي إليه؟ إن قلتم: أمر بالنظر قبل نزول الوحي عليه. قلنا: فمن أمره صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بهذا؟ وإن قلتم: أمر صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بالنظر بعد أن أوحي إليه. قلنا: أقررتم أنه يمكن معرفة وجود الله عَزَّوَجَلَّ، وخلقه للعالم، بلا حاجة إلىٰ دليل الحدوث؛ فبطل القول بأنه أصل الإيمان، وأنه لا يمكن إثبات وجود الله جَلَّجَلَالُهُ وخلقه للعالم إلا بهذا الدليل.

وإن قلتم: لم يُؤمر صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **بالنظر.** قلنا: فكيف وجب علينا ما لم يجب علىٰ رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؟

ومما يدل علىٰ بطلان هذه الطريقة: ما ذكره ابن تيمية من أنها طريقة

(١) أخرجه مسلم برقم ١٣٢.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٤ ص٧٠.

معتاصة، ومقدماتها لا تخلو من:

١ - أن تكون مقدمات مشتبهة؛ يقع النزاع فيها؛ وكل يرىٰ أن المراد منها غير ما يرىٰ الآخر.

٢ - أن تكون مقدمات خفية؛ لا يدركها إلا الأذكياء.

وقد كانت نتيجة هذا الاشتباه والخفاء، ما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ من كثرة تنازع أهل الكلام في وضع مقدمات هذا الدليل، بحيث أنه لم يتفق علىٰ ذكر المقدمات في صورة واحدة، إلا النادر من أهل الكلام؛ فكانت طريقة غير برهانية، ولا مفضية إلىٰ اليقين؛ فبطل قولهم: إن دليل الحدوث هو البرهان الدال علىٰ وجود الله جَلَّجَلَالُهُ، وعلىٰ حدوث العالم[١].

وقد اعترف الغزالي بهذا من قبل، حيث أكد علىٰ أن التمييز بين الدليل وبين الشبهة في مسألة الحدوث في غاية الغموض[٢].

كيف تستدل بإفساد دليل الحدوث للعقيدة الإسلامية علىٰ بطلانه؟

الوجه الثالث: إفساده للعقيدة الإسلامية:

مما يبين بطلان الاستدلال بدليل الحدوث: أن علم الكلام - كما يرىٰ أهله - إنما هو علم يتوصل به إلىٰ حماية العقيدة الإسلامية، والرد علىٰ المخالفين لها، أو المشككين فيها؛ من خلال إثبات وجود الخالق جَلَّجَلَالُهُ، ثم إثبات حدوث العالم، ثم إثبات صدق نبوة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ولكن هذا المقصد لم يمنع من كون هذا الدليل الكلامي قد أفضىٰ إلىٰ الكثير من المخالفات العقدية، فقد كان من نتائجه: تعطيل دلالة النصوص

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٢ص٢٢.

(٢) انظر: المستصفىٰ للغزالي ص٣٥٤.

الدالة علىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ متصف بالصفات الفعلية عن مدلولها؛ لأن أهل الكلام توهموا أن إثبات أفعال الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مفسد للدليل الدال علىٰ وجوده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ وعلىٰ خلقه لهذا العالم؛ لأننا بإثبات الصفات الفعلية، نكون قد حكمنا بحلول الحوادث في ذات الله جَلَّجَلَالُهُ؛ وهذا يعني – علىٰ زعمهم – أن الله عَزَّوَجَلَّ حادث؛ فاتجهوا إلىٰ نفي الصفات الفعلية عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وبالنظر إلىٰ إثبات حدوث العالم، فإن الإيمان به مستلزم للإيمان بأن الله جَلَّجَلَالُهُ موصوف بالإرادة؛ لأن وجود العالم في وقت معين، وعلىٰ صورة معينة؛ دال علىٰ صفة الإرادة، ولكن أهل الكلام قد حاروا في هذه الصفة، وممن أخطأ في هذه الصفة: الأشاعرة، فمع أنهم يثبتون سبع صفات، ومنها صفة الإرادة، إلا أنهم لا يثبتون إلا إرادة واحدة تتعلق بكل حادث، فتصدر جميع الحوادث عن تلك الإرادة القديمة، التي ترجح أحد المتماثلين بلا مرجح، كما يثبتون سمعًا واحدًا معينا متعلقًا بكل مسموع، وبصرًا واحدًا معينا متعلقًا بكل مرئي، وكلامًا واحدًا بالعين، يجمع جميع أنواع الكلام[١].

يقول إمام الحرمين في بيان مذهبهم في الإرادة: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالىٰ مريد بإرادة قديمة»[٢].

ولأجل هذا القول، فقد استطال الفلاسفة – الذين كان الغرض الرئيس من علم الكلام هو الرد عليهم – علىٰ الأشاعرة[٣]؛ ومن هذا ما فعله ابن رشد،

(١) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٧٠- ص٧١.

(٢) الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الدين ص٩٤.

(٣) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٨٠.

عندما نقد المذهب الأشعري نقدًا شديدًا؛ بسبب ضعف دليل الحدوث، وعدم صراحته علىٰ إثبات وجود الله عَزَّوَجَلَّ، فإنه ناقش الأشاعرة في عقيدتهم في خالق العالم، وذكر أنه كيفما فرضت الإرادة: قديمة أو حادثة، فإنه يلزم الأشاعرة واحد من أمور ثلاثة:

١ - إثبات إرادة حادثة، وفعل حادث؛ فيكونوا قد وقعوا فيما فروا منه؛ لأنهم أثبتوا لله جَلَّجَلَالُهُ صفات فعلية، وهم لا يؤمنون بهذا.

٢ - إثبات إرادة قديمة، وفعل قديم؛ فيكونوا قد وقعوا في القول بقدم العالم، والأشاعرة لا يقولون به؛ فبطل هذا الاحتمال.

٣ - إثبات إرادة قديمة، وفعل حادث، وهذا ممتنع؛ لأن الفعل الحادث لا يمكن أن يوجد عن إرادة قديمة، من غير أن يتجدد للمريد ما يقتضي حدوث هذا الفعل المعين في هذا الزمن دون ما سواه من الأزمنة؛ فبطل هذا الاحتمال.

وبعد هذا الكلام المجمل، اتجه ابن رشد إلىٰ نقد مقدمات دليل الحدوث، حيث ذكر أنه يقوم علىٰ ثلاث مقدمات، هي بمنزلة الأصول:

المقدمة الأولىٰ: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض:

هذه المقدمة من المقدمات التي أشار ابن رشد إلىٰ أن دليل الحدوث يقوم عليها، وقد أكد علىٰ أنهم يريدون بالجواهر: الجوهر الفرد؛ وهذا ما يشكك في صحة قولهم؛ لأن وجود جوهر غير منقسم، ليس معروفًا بنفسه، وليس عليه أي دليل، مع ما في وجوده من أقاويل متضادة؛ فكيف يصح أن يثبت للجوهر المختلف في وجوده، حكم لا دليل علىٰ صدقه.

فإذا كان الجوهر مختلفًا في وجوده، وكان إثبات ملازمة الأعراض لهذا

الجوهر مما لا دليل يقيني عليه؛ امتنع أن تجعل هذه المقدمة مبدأ في معرفة الله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأن معرفة الله عَزَّوَجَلَّ يجب أن تقوم علىٰ طرق واضحة؛ توصل إلىٰ اليقين، وتتناسب مع الجمهور.

وبهذا يخلص ابن رشد – من خلال مناقشته لهذه المقدمة – إلىٰ أن أعلىٰ ما يمكن أن يوصف به دليل الحدوث: أنه دليل جدلي، لا يصلح لجمهور المسلمين؛ لأنه دليل معقد، يقوم علىٰ عملية عقلية عويصة، لا تتناسب مع ذهن العامي المسلم، المطالب بالإيمان بوجود الله عَزَّوَجَلَّ.

المقدمة الثانية: أن الأعراض حادثة:

يرىٰ ابن رشد أن ما ذكره الأشاعرة من حدوث جميع الأعراض، مبني علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، أي: الاستدلال بخلق الأعراض المشاهدة، علىٰ أن الأعراض الغائبة مخلوقة، وهو تطويل لا فائدة فيه؛ لأنه إن كان قياس الغائب علىٰ الشاهد قياسًا صحيحًا؛ فإن الواجب أن يقال: الأجسام الغائبة مخلوقة؛ لأن الأجسام المشاهدة مخلوقة. وإن كان قياسًا فاسدًا؛ فقد فسدت المقدمة.

المقدمة الثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث:

هذه المقدمة هي المقدمة الثالثة من المقدمات التي ذكر ابن رشد أن دليل الحدوث يقوم عليها، والذي ذهب إليه أنه لا يلزم حدوث الذات، بسبب تجدد الصفات؛ لأنه يمكن تصور ذات لها ما لا يتناها من الصفات الفعلية، ولا تكون هذه الذات ذات مخلوقة[١].

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص١٠٣ – ص١١١.

كيف ظهر الخلاف في إيمان المقلد بسبب دليل الحدوث؟

◈ الوجه الرابع: تسبب دليل الحدوث في ظهور عقائد غير صحيحة:

مما يبين لنا بطلان دليل الحدوث الكلامي: أن أهل الكلام قد ذهبوا – نتيجة لإيمانهم بالجوهر الفرد؛ إلىٰ أن الإقرار بوجود الله جَلَّجَلَالُهُ، ليس أمرًا فطريًا متأصلًا في النفوس البشرية، بل هو أمر مكتسب؛ يحتاج إلىٰ نظر واستدلال.

ومن هنا ظهر الخلاف في أول واجب علىٰ المكلف، حيث ذهب أهل الكلام إلىٰ أن أول واجب علىٰ الكلف ليس إفراد الله عَزَّوَجَلَّ بالعبادة، ثم اختلفوا فيما بينهم في تحديد أول واجب علىٰ المكلف علىٰ أقوال:

١ – قيل: أول واجب علىٰ المكلف هو النظر في معرفة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والإسفرائيني.

٢ – قال الباقلاني وابن فورك وإمام الحرمين: إن أول واجب علىٰ المكلف هو القصد إلىٰ النظر؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، والنظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم علىٰ النظر؛ فكان القصد إلىٰ النظر هو أول واجب علىٰ المكلف[1].

وتبعًا لما ذهب إليه أهل الكلام من إنكار فطرية المعرفة، مع الذهاب إلىٰ أن معرفة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قائمة علىٰ الاستدلال؛ فقد اختلفوا فيما أسموه بإيمان المقلد، علىٰ أقوال:

١ – ذهب البعض إلىٰ أن إيمان المقلد ليس بصحيح[2].

---

(١) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص٣ وأبكار الأفكار ج١ ص١٧٠ والمواقف للإيجي ج١ ص١٦٦ وشرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ج٢ص٢٦٤ – ص٢٦٥.

(٢) انظر: تفسير الرازي ج٢٧ص٢٣٣ وشرح المقاصد للتفتازاني ج٢ص٢٦٤.

٢ – ذهب فريق آخر إلىٰ أن إيمان المقلد صحيح، ولكن مع الإثم[١] .

ولا شك أن الصواب خارج عن هذا الخلاف الكلامي؛ لأنه قائم علىٰ أن أول واجب علىٰ المكلف هو النظر، أو القصد إلىٰ النظر، وليس الأمر كذلك؛ فإن الأدلة تدل علىٰ أن أول واجب علىٰ المكلف هو إفراد الله جَلَّجَلَالُهُ بالعبادة، قال الرسول صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم علىٰ الله»[٢]. فذكر صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وجوب الشهادة، ثم ذكر بقية أركان الإسلام، ولم يذكر ما ذكره أهل الكلام.

ومما يدل علىٰ أن أول واجب علىٰ المكلف هو شهادة ألا إله إلا الله وأن محمد رسول الله: قول ابن عباس: لما بعث النبي صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ معاذ بن جبل إلىٰ نحو أهل اليمن، قال له: «إنك تقدم علىٰ قوم من أهل الكتاب؛ فليكن أول ما تدعوهم إلىٰ أن يوحدوا الله تعالىٰ، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم...»[٣].

ومن الأدلة الدالة علىٰ أن أول واجب علىٰ المكلف هو شهادة أن لا إله إلا الله: قوله صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله. فمن قال: لا إله إلا الله؛ فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني ج٢ص٢٦٥ .

(٢) أخرجه البخاري برقم ٢٥ ومسلم برقم ٢١.

(٣) أخرجه البخاري برقم٧٣٧٢.

علىٰ الله»[١]. وقد ذكر النووي علىٰ هذا أن في هذا الحديث دليل علىٰ أنه لا يجب علىٰ أحد تعلم أدلة المتكلمين، ومعرفة الله تعالىٰ بها خلافا لمن أوجب ذلك[٢].

وقد ذكر الرازي أن جمهور الفقهاء والكثير من المتكلمين قد استدلوا علىٰ صحة إيمان المقلد بقوله تعالىٰ: ﴿وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النصر:٢]. لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حكم بصحة إيمان أولئك الأفواج، وجعله من أعظم المنن علىٰ محمد صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ونحن نعلم يقينا أنهم ما كانوا علىٰ علم بالاستدلال بدليل الحدوث، ولو لم يكن إيمانهم صحيحًا لما ذكره في هذا المعرض[٣].

ومما يؤكد هذا: قول سعيد بن جبير: ما لم يعرفه البدريون ؛ فليس من الدين[٤].

ثم إنه لو لم يكن إيمانهم صحيحًا، لما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيهم: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحُجُرات:٧]. فنص علىٰ صحة إيمانهم، وسماهم راشدين، من غير استدلال منهم بدليل الحدوث[٥].

وقد استدل الحافظ ابن حجر العسقلاني بما تواتر من سيرة النبي

---

(١) أخرجه البخاري برقم٢٩٤٦ ومسلم برقم ٢٠.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ج١ص٢١٠ - ص٢١١.

(٣) انظر: تفسير الرازي ج ٣٢ ص ١٥٦.

(٤) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ج٢ص٣٠.

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٤ص٧٠.

صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقبوله لإسلام من أسلم بمجرد نطقه بالشهادة، من غير مطالبته بشيء مما ذكره أهل الكلام؛ علىٰ بطلان مذهبهم في إيمان المقلد، ثم قال: والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام إنما اشترطوه لما قرروه من بطلان إيمان المقلد، وهم أول داع إلىٰ التقليد؛ حتىٰ استقر في أذهانهم أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، حتىٰ وإن لم يفهمها، ولم يعرف مأخذها؛ وهذا هو محض التقليد؛ فآل أمرهم إلىٰ تكفير من قلد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في معرفة الله جَلَّ جَلَالُهُ، مع القول بإيمان من قلدهم؛ وكفىٰ بهذا ضلالًا[1].

ثم كيف يكون النظر هو أول واجب علىٰ المكلف، مع أنه قائم علىٰ علم الكلام، وعلم الكلام مما يحرمه العلماء، يقول ابن رجب: «النهي عن الكلام إجماع من جميع أئمة الدين، من المتقدمين من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، وأنه قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وغيرهم من أئمة المسلمين»[2].

ثم إن من اتبع فطرته الدالة علىٰ وجوده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وسلم لنصوص الوحي المصرحة بربوبيته جَلَّ جَلَالُهُ وخلقه للعالم، لا يمكن أن يُسمىٰ مقلدًا بحال من الأحوال؛ لأن التقليد إنما يكون في قبول قول من ليس بحجة، وأما إيمان المؤمن بآيات الكتاب العزيز، والتسليم لقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذىٰ افترض الله عَزَّ وَجَلَّ علينا طاعته، والزمنا إتباعه وتصديقه، وحذرنا عن مخالفة أمره، وتوعدنا علىٰ ذلك أشد الوعيد، فليس تقليدًا، وما سماه أحد من

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٣٥٤.

(٢) فتح الباري لابن رجب ج٧ص٢٣٥.

أهل العلم تقليدا[١].

◈ **الوجه الخامس: حيرة أهل الكلام:**

تكرر معنا أن علماء أهل الكلام إنما أقاموا دليل الحدوث؛ ليثبتوا به أن العالم حادث، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجود. وهذا يوجب لهم حصول الإيمان والطمأنينة، متىٰ ما كان الدليل صحيحًا، وأما إن كانوا في حيرة واضطراب من أمرهم؛ فلازم هذا أنه دليل متهافت، لا يفيد المتعلق به شيئًا.

والحال يشهد ويُبين ويُظهر ما وقع فيه علماء الكلام من حيرة وشك، يقول أبو المعالي الجويني: يا أصحابنا: لا تشتغلوا بالكلام؛ فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به. وقال في مرضه الذي توفي فيه: اشهدوا علي أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت علىٰ ما يموت عليه عجائز نيسابور[٢].

وكذلك الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الذي انتهىٰ به الحال في آخر أمره إلىٰ الوقف والحيرة في المسائل الكلامية، ثم أعرض عن تلك الطرق، وأقبل علىٰ أحاديث الرسول صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمات وصحيح البخاري علىٰ صدره.

إضافة إلىٰ الفخر الرازي، الذي يذكر عنه الإمام الذهبي أنه قد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم، وسحر وانحرافات عن السنة. ثم إن الذهبي سأل الله جَلَّ جَلَالُهُ أن يعفو عن الفخر الرازي؛ فإنه توفي علىٰ طريقة حميدة، والله يتولىٰ السرائر، وذكر قول الرازي عن نفسه: لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٤ ص٦٩.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ج١٤ ص١٩.

الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا، ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥]. ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر:١٠]. وأقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورىٰ:١١]. ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[١].

إضافة إلىٰ الكثير من أهل الكلام، ممن وصل بهم الحال إلىٰ التوقف في آخر أمرهم؛ لأنهم رأوا أن دليل الحدوث مخالف للنقل والعقل، وذلك مثل ما وقع من أبي الحسين البصري، وكذلك ابن عقيل، وغيرهما من النظار، الذين تبين لهم فساد هذا القول[٢].

وفي مقابل هذه الحيرة والاضطراب، التي وقع فيها أهل الكلام، نجد أن من سلم من التأثر بدليل الحدوث؛ في غاية اليقين، لا يشككه شيء في دينه، حتىٰ وإن كان من العوام، يقول الغزالي معترفًا بهذا: «فقس عقيدة أهل الصلاح والتقىٰ من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين؛ فترىٰ اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ، لا تحركه الدواهي ولا الصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء»[٣].

كيف تستدل عقلًا علىٰ وجود الخالق من غير الاعتماد علىٰ دليل المتكلمين؟

◈ الوجه السادس: كثرة البراهين الضرورية الدالة علىٰ حدوث العالم:

كان الواجب علىٰ المتكلمين أن يقصدوا السبل الشرعية في الاستدلال علىٰ مطلوبهم، في إثبات وجود الله جَلَّجَلَالُهُ، وإثبات حدوث العالم، سواء الاستدلال بالفطرة علىٰ وجود الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ، أو الاستدلال بالمخلوق

(١) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ج١٦ص٥٢.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٤٣١ – ص٤٣٣.

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي ج١ص١٦٢.

علىٰ وجود الخالق جَلَّجَلَالُهُ. أو الاستدلال بدليل العناية. أو بغيرها من الأدلة الصحيحة السليمة من التناقض.

ولو أن أهل الكلام سلكوا هذا المسلك الشرعي؛ لسلمت لهم عقائدهم من كثير من الانحرافات؛ التي وقعوا فيها بسبب إيمانهم بدليل الحدوث.

وقد كان يمكن لأهل الكلام أن يبطلوا مذهب الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، بلا حاجة للقول بدليل الحدوث، بيان هذا: أن قول الفلاسفة: إن الرب سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ علة تامة، لم يزل ولا يزال هكذا، ومعلوله لازم لذاته، ولا يتأخر عنه. قول يمنع أن تكون حركة الفلك وغيرها من الحوادث قد صدر عن الله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأنه يستوجب أن تكون جميع المعلولات ملازمة له سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في الوجود، ولما كان العالم حادثًا، ومتجدد الحوادث؛ بدلالة كون الحوادث الموجودة في العالم تحدث شيئًا بعد شيء، والعلة التامة لا يحدث معلولها شيئًا بعد شيء، بل جميع معلولاتها مقارنة لها أزلًا وأبدًا، لا يتأخر منه شيء عن الأول؛ فقد ظهر أنهُ لا بد للحوادث المتعاقبة من مُحدِث؛ فثبت أن هناك فاعلًا مختارًا، لا علة تامة؛ فظهر أن العالم مخلوق لله جَلَّجَلَالُهُ؛ وأنه عَزَّوَجَلَّ يخلق ما شاء، متىٰ شاء، كيف شاء[(١)].

ومما يحسن ذكره هنا: أن ابن حزم - مع كونه من أشد الرافضين لدليل الحدوث - قد أقام من الأدلة ما أبطل به قول الفلاسفة بقدم العالم، وكان مما استدل به: ما ذكره من أن كل ذات في العالم متناهية؛ لأن تناهي الذات ظاهر بمساحتها، بأول جرمها وآخره، وأيضا بزمان وجودها، فقد كانت عدمًا ثم وجدت، ونحن نشاهد ذلك حسًا وعيانا، وهكذا أبدًا يفنىٰ مخلوق ويبتدئ آخر، وكل ذات من الذوات فهي مركبة من أجزاء متناهية بعددها، وكل مركب

(١) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٢٧٦ - ص٢٧٧.

من أجزاء متناهية ذات أوائل؛ فليس هو شيئًا غير أجزائه؛ إذ الكل ليس هو شيئًا غير الأجزاء التي ينحل إليها، وأجزاؤه متناهية؛ فكانت الذوات متناهية، والعالم كله إنما هو مجموع الذوات المشاهدة؛ وإذا كانت جميع أجزاء العالم متناهية وذات أول ونهاية بدلالة المشاهدة؛ صح بالضرورة أن للعالم أولًا؛ إذ كل أجزائه لها أول، وليس العالم شيئا غير أجزائه؛ فثبت أن العالم مخلوق محدث[1].

❑ **وكل ما سبق يؤكد بطلان دليل الحدوث، ويوضح أن السلامة في السلامة من الاعتقاد به.**



(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج١ ص٥٧ – ص٥٨.

نتيجة غلط المعطلة.

وبعد أن قام ابن تيمية بتصوير مذاهب المخالفين في الأسماء والصفات، أراد أن يبين العلة التي من أجلها ذهبوا إلىٰ التعطيل، فقال: «**وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء، فيقعون في نظيره، وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريف والتعطيل، ولو أمعنوا النظر؛ لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات؛ ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أنما أنزل إلىٰ الرسول هو الحق من ربه، ويهدي إلىٰ صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات؛ يسفسطون في العقليات؛ ويقرمطون في السمعيات**».

لا يجوز معارضة مذهب بمذهب.

❑ هذه العلة التي ذكرها شيخ الإسلام علة جامعة؛ يدخل فيها جميع من وقع في التعطيل؛ لأن هذه الطوائف جميعًا إنما فرت من تشبيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالمخلوق؛ فإنها رأت أن إثبات الصفات مستلزم لتشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بمن يتصف بشيء من هذه الصفات من مخلوقاته، ولكن كل فرقة من هذه الفرق قد وقع في شيء هو محذور علىٰ أصول مذهبه هو؛ وذلك أنه ما من فرقة من هذه الفرق إلا وقد وقعت في أمر أو أمرين من الأمور التالية:

◈ **الأمر الأول: الوقوع في نظير ما فرت منه:**

كيف وقعت فرق المعطلة في نظير ما فرت منه؟

من أنكر إجراء نصوص الصفات علىٰ الحقيقة؛ لأنه يرىٰ أن هذا مستوجب للتجسيم؛ فإن نتيجة منهجه هي: الشهادة علىٰ نفسه بأنهم من أهل التمثيل والتجسيم؛ لأنه إن كان إثبات الصفات تجسيمًا؛ فالأشاعرة مجسمة؛ لأنهم يثبتون سبع صفات، ولا يوجد في الشاهد موصوف بهذه الصفات، إلا وهو جسم.

فإن أولوا الفوقية بفوقية القهر، لزمهم فيها ما فروا منه من فوقية الذات، فإن

القاهر من اتصف بالقوة والغلبة، ولا يعقل هذا إلا جسمًا، فإن أثبته العقل غير جسم؛ لم يعجز عن إثبات فوقية الذات لغير جسم، وكذلك من تأول الإصبع بالقدرة، فإن القدرة أيضًا صفة قائمة بالموصوف، وعرض من أعراضه، فكان قد فر من صفة إلىٰ صفة، وكذلك من تأول الضحك بالرضىٰ بالإرادة، إنما فر من صفة إلىٰ صفة.

وكذلك المعتزلة، فهم واقعون في التجسيم؛ لأنهم يقولون: إجراء نصوص الصفات علىٰ الحقيقة مستلزم للتجسيم؛ لأنه لا يوجد في الخارج ما له صفة إلا وهو جسم، ثم هم مع هذا يثبتون الأسماء الحسنىٰ، ولا يوجد في الشاهد ما يسمىٰ بالأسماء، إلا وهو جسم؛ فكانوا - علىٰ أصول مذهبهم - من المجسمة.

الأمر الثاني: الوقوع في شر مما فر منه:

وذلك مثل غلاة المعطلة الذين وقعوا في تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بالجمادات التي لا توصف بشيء من صفات الكمال، أو تشبيهه جَلَّجَلَالُهُ بالممتنعات؛ التي لا يمكن أن توجد في الخارج، وإنما وجودها وجود ذهني فرضي.

الأمر الثالث: الوقوع في التحريف والتعطيل:

الأصل في نصوص الكتاب والسنة: أن تجرىٰ علىٰ الظاهر علىٰ وفق لغة العرب، التي نزل بها القرآن الكريم، مع أنه لا موجب لصرفها من الحقيقة إلىٰ المجاز؛ لأنه لا محذور في إثبات الصفات الإلهية، إثباتًا سليمًا من التشبيه والتمثيل؛ فكان الواجب أن تحمل علىٰ الحقيقة، وأن تثبت الصفات الإلهية علىٰ ما يليق بالله عَزَّوَجَلَّ.

ثم إن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين أن هذه المحاذير التي وقع فيه المعطلة؛ كانت

بسبب اعراضهم عن منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع النصوص، المنهج القائم علىٰ موافقة النقل والعقل، ولو أن هؤلاء أمعنوا النظر؛ لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات؛ وبهذا يكونوا قد سلموا من:

كيف تستدل بما وقع فيه أهل الكلام من التفريق بين المتماثلات علىٰ بطلان مذاهبهم؟

١ - الوقوع فيما وقع فيه المعتزلة والأشاعرة، الذين يفرقون بين المتماثلات، بيان هذا:

أ - أن الأشاعرة يثبتون بعض الصفات، ويؤولون بعضها الآخر؛ فوقعوا في التفريق بين المتماثلات.

ب - أما المعتزلة فيثبتون الأسماء الحسنىٰ، ويعطلون جميع الصفات. مع أن الواجب إجراء نصوص الأسماء والصفات علىٰ حكم واحد.

٢ - الوقوع فيما وقع فيه الفلاسفة من عدم التفريق بين المختلفات؛ وذلك أنهم لا يفرقون بين الذات والصفات، وبين الصفات بعضها مع بعض، بل الجميع عندهم شيء واحد، والعقل يمنع هذا.

ثم إن شيخ الإسلام وصف من كان هذا منهجه، بأنه مشابه لمن يسفسط في العقليات؛ ويقرمطون في السمعيات:

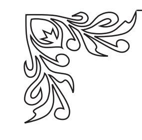
١ - السفسطة: الذهاب إلىٰ أن المرء مصدر المعرفة؛ فما رآه حقًا؛ فهو حق، وما رآه باطلًا؛ فهو باطل، ولكن ليس لأي أحد أن يخطئ من ذهب إلىٰ غير ما يراه هو؛ فقد يذهب زيد إلىٰ أن الحق في هذه المسألة هو كذا وكذا؛ فيكون محقًا، ويذهب عمرو إلىٰ أن الحق هو نقيض ما ذهب إليه زيد؛ فيكون محقًا؛ ويكون كلاهما علىٰ الحق؛ وليس لأي منهما أن يخطئ الآخر فيما

ذهب إليه[١].

٢ - القرمطة: نسبة إلىٰ القرامطة، الذين يقولون: إن لنصوص الشرعية ظاهر وباطن، والظاهر هو ما خوطب به العامة والجمهور، وأما الباطن فهو مما يختص بالخاصة بعلمه.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج١ ص٤٣ - ص٤٥.

القدر المشترك والقدر المميز

بعد أن بين شيخ الإسلام أن هذه الفرق، تفر من شيء، فتقع في مثل ما فرت منه، أو تقع في شر منه. أراد أن يبين المنهج الصحيح في باب الأسماء والصفات، وقد استهل هذا بالتأكيد علىٰ أن الاشتراك في الأسماء أو الصفات، لا يوجب تماثل المسميات أو الموصوفات، فقال: «**وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات : كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من موجد، كما قال تعالىٰ:** ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور:٣٦،٣٥] **فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم؛ تعين أن لهم خالقا خلقهم. وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمىٰ الوجود، أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه.**

واتفاقهما في اسم عام، لا يقتضي تماثلهما في مسمىٰ ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره. فلا يقول عاقل إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وأن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمىٰ الشيء والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود

غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنىٰ مشتركا كليا، هو مسمىٰ الاسم المطلق، وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود؛ فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما؛ ولهذا سمىٰ الله نفسه بأسماء وسمىٰ صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمىٰ بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص؛ ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص: اتفاقهما ولا تماثل المسمىٰ عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص».

تماثل الأسماء المطلقة لا يوجب تماثل المسميات.

❑ مراد شيخ الإسلام من ذكره للقدر المشترك: أن يبن أنه لا يلزم من وصفنا لله عَزَّوَجَلَّ بالصفات علىٰ الحقيقة، أن يكون جَلَّجَلَالُهُ مماثلًا لمن وصف من المخلوقات بمثل هذه الصفات. وهذا شيء حكىٰ أبو الحسن الأشعري الإجماع عليه، حيث قال: «وأجمعوا أنه تعالىٰ لم يزل موجوداً حيـًا قادراً عالمـًا مريداً متكلمـًا سميعـًا بصيراً علىٰ ما وصف به نفسه، وتسمىٰ به في كتابه، وأخبرهم به ورسوله، ودلت عليه أفعاله، وأن وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك من قبل الشيئين لا يشبهان بغيرهما، ولا باتفاق أسمائهما، وإنما يشبهان بأنفسهما فلما كانت نفس الباري تعالىٰ غير مشبهة لشيء من العالم بما ذكرناه آنفًا، لم يكن وصفه بأنه حي وقادر

وعالم يوجب تشبهه لمن وصفناه بذلك منا، وإنما يوجب اتفاقهما في ذلك اتفاقًا في حقيقة الحي والقادر والعالم، وليس اتفاقهما في حقيقة ذلك يوجب تشابهًا بينهما، ألا ترىٰ أن وصف الباري عَزَّوَجَلَّ بأنه موجود ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشابهًا بينهما، وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود»(١).

❑ ولشرح هذه القضية، ولترسيخها في النفوس؛ فقد ابتدأ شيخ الإسلام بتقسيم الموجودات إلىٰ:

١ - واجب الوجود، وهو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ووجوده وجود أزلي أبدي، بغض النظر عن وجود المخلوق، وهل هو موجود أم لا؛ فالله جَلَّجَلَالُهُ موجود ولا بد، سواء أكان المخلوق موجودًا أم معدومًا.

٢ - ممتنع الوجود، وهو ما لا يمكن أن يوجد في الخارج بحال من الأحوال، وذلك مثل: وجود شريك للخالق عَزَّوَجَلَّ؛ فهو شيء ممتنع.

كيف كان العالم المخلوق ممكن الوجود؟

٣ - ممكن الوجود، وهو العالم، أي: كل ما سوىٰ الخالق جَلَّجَلَالُهُ.

وعلىٰ هذا فإذا ما استثنينا ممتنع الوجود، الذي لا يمكن أن يوجد في الخارج أبدًا؛ علمنا بضرورة العقل أن الوجود الخارجي ينقسم إلىٰ: قديم غني عما سواه، وممكن لا بد له من مُوجِد، كما قال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور:٣٥] ،فكان الحال لا يخلو من:

١ - أن يكون ممكن الوجود قد خلق من غير خالق، وهذا أمر ممتنع؛ لأنه كان عدمًا ثم وجِد، والعدم لا يمكن أن ينقلب من العدم إلىٰ الوجود، إلا بفعل فاعل.

(١) رسالة إلىٰ أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص١٢٠.

٢ - أن يكونوا هم الخالقون لأنفسهم، وهذا ممتنع؛ لأن المعدوم لا يمكن أن ينقلب إلىٰ فاعل.

٣ - أن يكون لهم خالقًا خلقهم، ، وهذا هو الاحتمال الثالث والأخير، ولكنه حذف من الآية لظهوره، وبما أنه لا رابع للاحتمالات البتة؛ وبما أن بطلان القسمين الأولين قطعي لا شك فيه؛ فقد تعين أن يكون الثالث حقًا لا شك فيه[١].

❑ وبعد أن علمنا أن وجود الموجود الحادث لا يمكن إلا بوجود واجب الوجود؛ وثبت بالضرورة وجود موجودين: أحدهما: غني خالق. الثاني: فقير مخلوق. وهما متفقان في كون كل منهما شيئًا موجودًا ثابتًا، ومع اشتراكهما في الوجود، فإن من المعلوم أن أحدهما ليس مماثلًا للآخر في صفة الوجود؛ إذ لو كان أحدهما مماثلًا للآخر؛ لتماثلا فيما يجب ويجوز ويمتنع لكل منهما؛ فيكون:

١ - العالم واجب الوجود، كما أن الله عَزَّوَجَلَّ واجب الوجود، ويكون العالم غنيًا عن كل ما سواه، كما أن الله جَلَّجَلَالُهُ غني عن العالمين.

٢ - أن يكون الخالق جَلَّجَلَالُهُ مخلوقًا حادثًا قابلًا للفناء، كما أن العالم مخلوق حادث قابل للفناء.

فيلزم اجتماع النقيضين علىٰ تقدير تماثل الخالق عَزَّوَجَلَّ والمخلوق، وهو منتف بصريح العقل، كما هو منتف بنصوص الشرع؛ فعلم بهذه البراهين البينة أن اتفاقهما في الأسماء، لا يمنع اختلافهما في حقيقة الصفة[٢].

---

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ج٣ص٤٩٥.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٤١٧.

ومتىٰ ما كان العالم الحادث موجودًا، وكان لا بد له من إله خالق؛ وكان كون الجميع موصوفًا بالوجود، لا يلزم منه اتفاقهما في حقيقة الوجود، وأن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ولهذا وجود يخصه؛ فقد ثبت أن الاتفاق في الأسماء لا يوجب تماثل المسميات، والمراد من هذا: أنه لا يلزم من إثبات الأسماء الحسنىٰ، وما دلت عليه من الصفات لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، أن يكون الله جَلَّجَلَالُهُ مشابهًا للمخلوق الحادث، الذي قد يسمىٰ بشيء من هذه الأسماء، ويوصف بشيء من هذه الصفات.

كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن الاتفاق في الأسماء يوجب تماثل المسميات؟

وذلك أن للاسم حالتين:

◈ الحالة الأولىٰ: الإطلاق:

المراد بالإطلاق: ألا يقصد بالاسم مسمىٰ خارجي، بل يكون مطلقًا ذهنيًا، لا يتقيد بموجود من الموجودات الخارجية.

والاشتراك الذهني إنما يوجد في هذه الحالة؛ لأن المراد بالاشتراك الذهني: معرفة حقيقة اللفظ، والتمييز بينه وبين أي لفظ آخر. وإن شئت قلت: القدر المشترك هو: المعنىٰ الكلي القائم بالذهن، وهو لا يختص بموجود دون موجود، بل هو معنىٰ ذهني يفهمه المرء من اللفظ، مثل فهمه لمعنىٰ: الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع أو البصر، أو السميع أو البصير، أو القدرة أو القدير؛ فإن الذهن يفهم معنىٰ هذه الألفاظ، ويميز بينها، ويعلم أن كلًا منها يدل من المعاني علىٰ غير ما يدل عليه اللفظ الآخر.

وهذا القدر المشترك عام في كل موجودين؛ لأنه لا بد أن يتفقا في اسم يشتركان فيه، وإن كان أحدهما أكمل فيه وأولىٰ به من الآخر، فالموجود والموجود، والحي والحي، والعالم والعالم، بينهما قدر من التشارك الذهني؛ فالوجود والحياة والعالم معان عامة كلية، تعم هذا وهذا، وبهذا القدر المشارك نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصة العقل، فنحن بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا، فهمنا ما قيل لنا بمعرفة ما شاهدناه، ولولا أنا نعلم معنىٰ الأكل والشرب وغير ذلك، لم نعرف حقيقة ما أخبرنا به الله جَلَّجَلَالُهُ عما يكون في الدار الآخرة من النعيم والعذاب. وكذلك لو لم نعلم معنىٰ الحياة والقدرة والعلم والكلام؛ لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بحياة أو قدرة أو علم أو كلام. ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل علىٰ معنىٰ مشترك كلي؛ لم نكن قد عرفنا عن اللّه عَزَّوَجَلَّ شيئًا، ولا صار في قلوبنا إيمان به جَلَّجَلَالُهُ، ولا علم، ولا معرفة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه[1].

◈ الحالة الثانية: الإضافة والتخصيص والتقييد:

المراد بالإضافة والتخصيص والتقييد: أن يقيد الاسم بمسمىٰ، وتقيد الصفة بموصوف، فإذا قيل: العرش موجود؛ فقد تقيد الوجود بالعرش. وإما إن قيل: البعوض شيء موجود؛ فقد تقيد الوجود بالبعوض.

وبهذا انتقل معنىٰ الوجود من كونه مشتركًا كليًا مطلقًا، إلىٰ معنىٰ مرتبط بموجود في الخارج، له من خصائص الوجود ما يخصه، ولا يشركه فيه غيره؛ فللعرش من صفة الوجود ما يختص به ولا يشاركه فيه غيره من الموجودات.

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٠٤ – ص١٠٥.

وكذلك العلم، فإن الذهن يعرف معنىٰ هذا اللفظ، ويجعله معنىٰ مشتركًا بين الجميع، إلىٰ أن يحصل التقييد والتخصيص؛ فيختص كل مسمىٰ بما يتميز به عن المسمىٰ الآخر، فإذا قلنا: زيد عالم بالتأويل. وقلنا: إن ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا عالم بالتأويل. فإن الذهن يعلم معنىٰ العلم بالتأويل، ثم يرتسم فيه ما يختص به ابن عباس من العلم، وما يختص به زيد من العلم؛ وبهذا فإن الاسم أو الصفة تخرجان من الاشتراك الذهني، إلىٰ المعنىٰ الخاص.

ثم إن الإضافة والتخصيص والتقييد ينقسم إلىٰ قسمين:

١ - أن يخصص الاسم أو الصفة بالله عَزَّوَجَلَّ؛ فيسمىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالأسماء الحسنىٰ، ويوصف بصفاته العليا؛ فتكون تلك الأسماء والصفات مختصة به جَلَّجَلَالُهُ، ولا يشركه فيها غيره، مثل: علم الله، حياة الله، سمع الله، بصر الله، وفي هذه الحالة، يتعين إثبات القدر المميز الخاص بذات الله عَزَّوَجَلَّ، فإذا قيل: علم اللّه، وكلام اللّه، وحياة الله، لم يدل ذلك علىٰ ما يشركه فيه أحد من المخلوقين، ولم يدل علىٰ مماثلة الغير له جَلَّجَلَالُهُ في هذه الصفات؛ لأنا نعلم بالنقل والعقل أن اللّه عَزَّوَجَلَّ لا مثل له، ولا كفوء ولا ند، فالقول في صفاته كالقول في ذاته، واللّه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

٢ - أن يضاف الاسم أو الصفة إلىٰ المخلوق؛ فتسمىٰ بعض المخلوقات بأسماء مقيدة بها، مضافة إليها، وتوصف بصفات مضافة إليها؛ فتأخذ من المعنىٰ بقدر ما تستحق، مثل: علم زيد، حياة عمر، سمع هند، بصر عمرو، وفي هذه الحالة، يتعين إثبات القدر المميز الخاص بالمخلوق الناقص، فإذا قيل: علم زيد. حياة عمر. ونحو ذلك، لم يدل علىٰ ما يشركه فيه غيره، وإنما

يدل علىٰ ما يختص به هذا الشخص المعين من الصفات.

وبهذا نعلم أن إثبات القدر المشترك لا يستلزم ما يمتنع علىٰ الرب سبحانه، فإن إثباته لا يقتضي أن يكون الرب جَلَّجَلَالُهُ حادثًا، ولا يستلزم إمكانًا، أو نقصًا، ولا يدل علىٰ إثبات شيء مما ينافي صفات الربوبية لله عَزَّوَجَلَّ. كما أن إثبات القدر المشترك لا يستلزم أن يتصف المخلوق بشيء من صفات الخالق جَلَّجَلَالُهُ؛ فلا يكون إثباته ممتنعًا، كما إذا قيل: إنه موجود، حي، عليم، سميع، بصير، وقد سمي بعض المخلوقات: حيًا، سمعيًا، عليمًا، بصيرًا.

يقول ابن عبدالبر في بيان أن الاتفاق في الاسم أو الصفة لا يستلزم تماثل المسميات أو الموصوفات: «ولو اعتبرت ذلك بقولهم: جاءت فلانا قيامته. وجاءه الموت. وجاءه المرض. وشبه ذلك مما هو موجود نازل به ولا مجيء؛ لبان لك وبالله العصمة والتوفيق»[١].

القدر المشترك والقدر المميز في باب الأسماء.

يقول ابن تيمية: «**فقد سمىٰ الله نفسه حيا فقال:** ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾[البقرة:٢٥٥]. **وسمىٰ بعض عباده حيًا، فقال:** ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾[يونس:٣١]. **وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله الحي اسم لله مختص به وقوله:** ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾[يونس:٣١]. **اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمىٰ موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما**

(١) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٣٧.

يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق، ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكذلك سمىٰ الله نفسه عليمًا حليمًا، وسمىٰ بعض عباده عليمًا، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾[الذاريات:٢٨]. يعني إسحاق وسمىٰ آخر حليمًا فقال: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾[الصافات:١٠١]، يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم.

وسمىٰ نفسه سميعًا بصيرًا، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء:٥٨]. وسمىٰ بعض عباده سميعًا بصيرًا فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[الإنسان:٢]. وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير.

وسمىٰ نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة:١٤٣]. وسمىٰ بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة:١٢٨]. وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم وسمىٰ نفسه بالملك.

فقال: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾[الحشر:٢٣]. وسمىٰ بعض عباده بالملك، فقال: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف:٧٩]، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ﴾[يوسف:٥٠]. وليس الملك كالملك.

وسمىٰ نفسه بالمؤمن المهيمن، وسمىٰ بعض عباده بالمؤمن، فقال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة:١٨] **وليس المؤمن كالمؤمن.**

وسمىٰ نفسه بالعزيز، فقال: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾[الحشر:٢٣]. **وسمىٰ بعض عباده بالعزيز، فقال:** ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ﴾[يوسف:٥١]. **وليس العزيز كالعزيز، وسمىٰ نفسه الجبار المتكبر، وسمىٰ بعض خلقه بالجبار المتكبر، قال:** ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[غافر:٣٥]. **وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر، ونظائر هذا متعددة».**

الاشتراك الذهني لا يمنع القدر المميز الخارجي.

بعد أن تقرر أنه لا يلزم من تماثل الأسماء تماثل المسميات، أخذ شيخ الإسلام في سرد العديد من النصوص، التي تسمِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأسماء، ويذكر معها من النصوص ما يدل علىٰ أن الإنسان قد يسمىٰ بمثل هذه الأسماء.

وكان أول دليل استدل به رَحِمَهُ ٱللَّهُ، هو قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[البقرة:٢٥٥] فإنه يدل علىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ يسمىٰ بـ «الحي» ثم ذكر قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾[يونس:٣١]. وهو يدل علىٰ أن الحيوان يسمىٰ بـ «الحي».

ومع اشتراك الجميع في الاسم نفسه، إلا أن هذا الحي ليس مثل هذا الحي؛ لأن قوله: الحي. في الآية الأولىٰ اسم لله مختص به جَلَّجَلَالُهُ، وأما في الآية الثانية فإن اسم الحي مختص بالمخلوق، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، وأما إذا قيدا فيكون لكل مسمىٰ من الاسم ما يتميز به.

فكان القدر المشترك وجودًا ذهنيًا مطلقًا، والعقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

وهكذا تأخذ بقية الأسماء - التي ذكرها شيخ الإسلام - الحكم نفسه، الذي ذُكر في هذا الاسم.

القدر المشترك والقدر المميز في باب الصفات.

يقول شيخ الإسلام: «**وكذلك سمىٰ صفاته بأسماء، وسمىٰ صفات عباده بنظير ذلك، فقال:** ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[البقرة:٢٥٥]. ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء:١٦٦]. **وقال:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٨]. **وقال** : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فُصِّلَت:١٥]. **وسمىٰ صفة المخلوق علمًا وقوة، فقال:** ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥]. **وقال:** ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:٧٦] **وقال:** ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾. **وقال:** ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الروم:٥٤]. **وقال:** ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾[هود:٥٢]. **وقال:** ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ﴾ [الذاريات:٤٧] .**أي بقوة، وقال:** ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص:١٧] **أي ذا القوة، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة.**

ووصف نفسه بالمشيئة، ووصف عبده بالمشيئة، فقال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير:٢٨-٢٩]. **وقال:** ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان:٢٩-٣٠].

وكذلك وصف نفسه بالإرادة، وعبده بالإرادة، فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال:٦٧].

ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [البقرة:٢٤٧]. وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١] .

ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا، فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [المائدة:١١٩].

ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر:١٠]. وليس المقت مثل المقت.

وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ﴾ [الأنفال:٣٠] . وقال ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق:١٥-١٦]. وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد.

ووصف نفسه بالعمل، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس:٧١]. ووصف عبده بالعمل، فقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة:١٧] وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، فقال: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ

﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم:٥٢]. وقال: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ [القصص:٦٢] . وقال: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾ [الأعراف:٢٢]. ووصف عباده بالمناداة والمناجاة، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝٤﴾ [الحُجُرات:٤] ،وقال : ﴿إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المجادلة:١٢] وقال: ﴿فَلَا تَتَنَٰجَوْا۟ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[المجادلة:٩]. وليس المناداة ولا المناجاة كالمناجاة والمناداة.

ووصف نفسه بالتكليم في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[النساء:١٦٤]. وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف:١٤٣]. وقوله: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة:٢٥٣]. ووصف عبده بالتكليم، في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦٓ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى ۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف:٥٤]. وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة، فقال: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [التحريم:٣]. وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم، فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن:١-٤]. وقال: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ﴾[المائدة:٤] وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران:١٦٤] .وليس التعليم كالتعليم.

وهكذا وصف نفسه بالغضب، فقال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾

[الفتح:٦]. **ووصف عبده بالغضب في قوله:** ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا﴾ [الأعراف:١٥٠]. **وليس الغضب كالغضب.**

ووصف نفسه بأنه استوىٰ علىٰ عرشه، فذكر ذلك في سبع مواضع من كتابه أنه استوىٰ علىٰ العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء علىٰ غيره في مثل قوله: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزُّخرُف:١٣]. **وقوله:** ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون:٢٨]. **وقوله:** ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّ﴾ [هود:٤٤] **وليس الاستواء كالاستواء.**

ووصف نفسه ببسط اليدين، فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة:٦٤]. **ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله:** ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ [الإسراء:٢٩] **.وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود، فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم، ونظائر هذا كثيرة».**

كل من كيَّف الصفات فقد كذب.

❑ بعد ما تقدم ذكره من أن الاشتراك في الأسماء لا يعني تماثل المسميات، نصل إلىٰ ما أراد شيخ الإسلام إثباته، من أن الاشتراك في الأسماء لا يستلزم تماثل المسميات والموصوفات. وقبل شرح مراده رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحسن أن نشير إلىٰ أن بين الأسماء والصفات اشتراك وافتراق، فيشتركان في التوقيفية، بمعنىٰ: أنه لا يصح أن يسمىٰ الله عَزَّوَجَلَّ إلا بما أتىٰ به الدليل، ولا يصح أن يوصف الله جَلَّجَلَالُهُ بصفة، إلا وثم دليل يدل علىٰ أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ يتصف بها.

❑ ويفترقان في أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء، بيان هذا:

١ - أن كل اسم من الأسماء الحسنىٰ يشتق منه صفة.

٢ - أن الصفة الإلهية قد تشتق من أفعاله عَزَّوَجَلَّ، مثل: الاستواء، المجيء، وهذه أفعال لا يسمىٰ بها عَزَّوَجَلَّ.

٣ - قد يوصف الله عَزَّوَجَلَّ بصفة، ولا يصح أن يسمىٰ بها، مثل: الوجه، الإرادة، المناداة والمناجاة، التكليم، الغضب، الاستواء علىٰ عرشه، اليدين(١).

❑ فظهر لنا وجه كون باب الصفات الإلهية أوسع من باب الأسماء الحسنىٰ.

وقد ذهب ابن حزم إلىٰ أنه لا يجوز إطلاق لفظ الصفات في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لعدم ورود النص؛ ولأنه إنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة، ونظراؤهم من الرافضة وأصحاب الكلام، الذين سلكوا غير مسلك السلف الصالح(٢).

وليس الأمر كما ذكر؛ لأنه عندما ظهر أهل الكلام عمومًا، وأوائل المعتزلة علىٰ وجه الخصوص، انقسمت الأمة إلىٰ قسمين:

◈ القسم الأول: أهل السنة والجماعة:

يذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ أنه يجب إمرار نصوص الصفات علىٰ الظاهر، يقول الإمام الشافعي: «قال علماء السلف: جاءت الأخبار عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ متواترة في صفات الله تعالىٰ موافقة لكتاب الله تعالىٰ، نقلها

---

(١) انظر: القواعد المثلىٰ في صفات الله تعالىٰ وأسمائه الحسنىٰ ص٣٢ - ص٣٣.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٢ ص٢٨٣.

السلف علىٰ سبيل الإثبات والمعرفة والإيمان به والتسليم، وترك التمثيل والتكييف ... وذلك أن الله تعالىٰ امتدح نفسه بصفاته، ودعا عباده إلىٰ مدحه بذلك، وصدق به المصطفىٰ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبين مراد الله فيما أظهر لعباده من ذكر نفسه وأسمائه وصفاته، وكان ذلك مفهوماً عند العرب غير محتاج إلىٰ تأويله»[(١)].

وقال الإمام ابن عبد البر المالكي: «أهل السنة مجمعون علىٰ الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها علىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز»[(٢)].

◈ **القسم الثاني: الجهمية:**

يذهب الجهمية ومن اتبعهم إلىٰ أنه يجب حمل نصوص الصفات علىٰ المجاز.

❑ وبهذا نرىٰ أنه وقع الاتفاق علىٰ إطلاق لفظ الصفات، ولكن حصل الاختلاف في المنهج المتبع في التعامل مع نصوص الصفات.

ثم إنه ظهر الأشاعرة والماتريدية فيما بعد، وقالوا: تحمل بعض نصوص الصفات علىٰ الحقيقة، وتحمل بقية النصوص علىٰ المجاز. فكانت الأمة متفقة علىٰ إطلاق هذا اللفظ، وإنما وقع الخلاف في المنهج المتبع في التعامل في النصوص، وهل هو الإيمان بها علىٰ الظاهر؟ أم الإيمان بها علىٰ التأويل والمجاز؟ فعلمنا بطلان ما ذكره ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

---

(١) الحجة في بيان المحجة لقوام السنة ج١ص٦٩ –ص٧٠.

(٢) التمهيد لابن عبد البر المالكي ج٧ص١٤٥.

❑ وبما أنه يصح إطلاق لفظ الصفات علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، **فلا بد من الإيمان بأن الصفات تقوم بالذات الإلهية؛ للأدلة التالية:**

◈ الدليل الأول: الدليل النقلي:

المراد بالدليل النقلي: النصوص التي أثبتت اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بالصفات، ومنها النصوص التي ذكرها شيخ الإسلام في النص السابق، وبما أن النص قد أتىٰ يصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالصفات، واللغة توجب أن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه؛ فوجب إذا صدق اسم الفاعل والصفة المشبهة أن يصدق مسمىٰ المصدر، فإذا قيل: فاعل وخالق. كان ذلك مستلزمًا للفعل والخلق، وكذلك إذا قيل: متكلم ومريد. كان ذلك مستلزمًا للكلام والإرادة، وكذلك إذا قيل: حي عالم قادر. كان ذلك مستلزمًا للحياة والعلم والقدرة؛ فثبت أن الصفات قائمة بالذات الإلهية(١).

◈ الدليل الثاني: الدليل العقلي:

مما أجمع عليه العقلاء: أنه يقوم بذاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفات وأفعال، وكل ما وصف الرب به نفسه من: كلامه، ومشيئته، وحبه، وبغضه، ورضاه، وغضبه، مما يحكم العقل الصريح بأنها صفات، إذا قامت بمحل عاد حكمها علىٰ ذلك المحل لا علىٰ غيره؛ فالذي قام به: الكلام، والإرادة، والحب، والبغض، والرضا؛ هو الموصوف بأنه: المتكلم، المريد، المحب، المبغض، الراضي، دون غيره؛ فثبت أن الصفات قائمة بالذات الإلهية(٢).

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج٢ص٤٢٣.

(٢) نظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ص٢٧.

❑ **وبالرجوع إلىٰ نص متن الرسالة التدمرية**؛ نجد أن شيخ الإسلام بعد أن ذكر أن القدر المشترك الذهني في الأسماء، لا يستلزم أي محذور، وشرح عقيدة أهل السنة والجماعة في كون الاشتراك في الأسماء، لا يوجب تماثل المسميات. ذكر أن الحكم نفسه يجري في باب الصفات، وقد ذكر العديد من الصفات، التي أتت النصوص بإثباتها لله جَلَّجَلَالُهُ، مع أنه قد يوصف بها بعض المخلوقات، وقد مثل لما ذكر ببعض الصفات، مثل: العلم، القوة؛ فإن الله عَزَّوَجَلَّ يوصف بالعلم، ويوصف بالقوة، وكذلك الإنسان، قد يوصف بالعلم، وقد يوصف بالقوة.

❑ ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر صفة من الصفات الذاتية، التي يوصف بها الله جَلَّجَلَالُهُ، ويوصف بها الإنسان المخلوق، وهي صفة اليد، فإن النص أتىٰ بإثباتها لله عَزَّوَجَلَّ، مع أننا نصف الإنسان بأنه ذو يد؛ فعلمنا أن إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، لا يستلزم أن يكون مماثلًا لمن يوصف من المخلوقات بأنه ذا يد.

فإن قيل: إنه يلزم من إثبات هذه الصفة لله جَلَّجَلَالُهُ أن يكون مماثلًا للخلوق الموصوف باليد؛ فلأجل هذا يتعين أن تؤول هذا الصفة بالقدرة أو النعمة. قلنا: لا يعرف استعمال القدرة والنعمة إلا في حق من له يد حقيقة، وهذه موارد استعمالها من أولها إلىٰ آخرها مطردة في ذلك؛ فلم يأت في لغة العرب أن وصف شيء بالقدرة أو النعمة إلا وهناك ما يدل علىٰ أنه موصوف باليد؛ فكانت اليد المضافة إلىٰ الحي إما أن تكون يدًا حقيقة، أو مستلزمة للحقيقة؛ فثبت أن الله جَلَّجَلَالُهُ موصوف باليد علىٰ أي تقدير.

ثم يقال: ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وليس معكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة، لا نقليها ولا عقليها ولا ضروريها ولا

نظريها. ودعوىٰ أن إثبات هذه الصفة علىٰ الحقيقة، مستلزم للتجسيم، دعوىٰ قائمة علىٰ إيمانكم بدليل الحدوث، وهو شيء قد تقدم بطلانه فيما سبق.

❑ **وهكذا تأخذ بقية الصفات – التي ذكرها شيخ الإسلام – الحكم نفسه؛ لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات.**

القدر المشترك والقدر المميز في باب الأسماء والصفات.

قال شيخ الإسلام: «**فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته بخلقه فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام ولا يحب ولا يرضىٰ ولا نادىٰ ولا ناجىٰ ولا استوىٰ؛ كان معطلًا جاحدًا ممثلا لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضاء كرضاي، أو يدان كيداي، أو استواء كاستوائي. كان مشبهًا ممثلا لله بالحيوانات. بل لا بد من إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل**».

الخطأ في التعامل مع النص يوقع في التعطيل أو التشبيه

❑ بعد أن ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الاتفاق في الأسماء، لا يوجب تماثل المسميات بحال من الأحوال، ذكر هنا أن الناس قد انقسموا في هذا علىٰ ثلاثة مذاهب:

الأول: من أنكر دلالة الاسم أو الفعل الإلهي علىٰ أي صفة ثبوتية لله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه يرىٰ أن إثبات الصفات، مستلزم لمماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق، وهؤلاء معطلة. بل منهم من غلا في النفي إلىٰ أن نفىٰ الأسماء والصفات جميعًا، كما فعلت الجهمية.

الثاني: من أثبت الأسماء، وما دلت عليه من صفات، ولكنه وقع في التمثيل، وقال: له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علم كعلمي، وقوة كقوتي، وحب كحبي، ويدان كيداي، واستواء كاستوائي. وهؤلاء هم المشبهة، كالكرامية وغيرهم.

الثالث: من أثبت الأسماء الحسنىٰ، وآمن بالصفات الإلهية جميعًا، ولم يفرق بين صفة ذاتية، أو صفة فعلية، بل صدق بالجميع، إثباتًا بريئًا من التمثيل، وتنزيهًا سليمًا من التعطيل، وهؤلاء هم أهل الحق، الذين سلموا من التمثيل والتعطيل، وآمنوا بالنصوص علىٰ وفق لغة العرب، وسلكوا المسلك الحق في القدر المشترك والقدر المميز.

المقارنة بين القدر المشترك والقدر المميز

القدر المشترك	القدر المميز
١ - معنىٰ كليٌّ مطلق يوجد في الذهن فقط.	١ - حقيقة موجودة في الخارج.
٢ - القدر المشترك غير مضاف، ولا مخصص بموجود من الموجودات.	٢ - القدر المميز مضاف، ومخصص بموجود من الموجودات. ثم هذا الموجود قد يكون الخالق - سبحانه وتعالىٰ - وقد يكون مخلوقًا من المخلوقات.

وبعرض هذه المقالات علىٰ ما سبق؛ يتضح أنه لا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، مع نفي مماثلته جَلَّجَلَالُهُ لخلقه؛ لأنه لا بد لكل موجود من صفة

يتصف بها. ولأن القدر الذهني المشترك بين المسميات لا يوجب التماثل؛ بل كل موجود يختص بما يستحقه من الاسم؛ بمجرد التخصيص.

❑ وللتأكيد على أن إثبات الأسماء الحسنى، والصفات العليا، لا يستوجب تمثيل الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالمخلوق؛ فقد بين ابن تيمية هذا بأصلين شريفين ومثلين مضروبين - ولله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة، فقال: «**ويتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين - ولله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة. فصل: فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض**».

وشرح الأصلين العظيمين سيكون موضوعنا في الفصل القادم إن شاء الله.

❁ ❁ ❁



الفصل الأول

الأصلان العظيمان

- **الأصل الأول**: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.
- **الأصل الثاني**: القول في الصفات كالقول في الذات.



الأصل الأول

القول في بعض الصفات كالقول في بعض

بعد هذا المدخل التمهيدي الذي عقده شيخ الإسلام؛ ليكون مفتاحًا لتفصيل عقيدة أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات. شرع في التأصيل العقلي الدال علىٰ صحة المنهج السلفي في التعامل مع نصوص الأسماء والصفات.

والاستدلال العقلي الذي أقامه شيخ الإسلام في هذا الأصل الأول، وهو: القول في بعض الصفات كالقول في بعض. يقوم علىٰ إبطال منهج المخالفين في التعامل مع نصوص الأسماء والصفات، منهجًا بعد منهج؛ فيترسخ في الذهن أنه لا منهج صحيح إلا منهج أهل السنة والجماعة.

مناقشة الأشاعرة في تعاملهم مع نصوص الصفات.

وقد ابتدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالاستدلال بالأصل الأول علىٰ بطلان عقيدة الأشاعرة في الصفات؛ لأن الأشاعرة هم أقرب الفرق المخالفة إلىٰ أهل السنة والجماعة، يقول: «**فصل: فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازًا ويفسره، إما بالإرادة وإما ببعض**

المخلوقات من النعم والعقوبات. فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر».

يجب فهم نصوص الصفات بمنهجية متسقة.

❑ يعتبر فهم هذا الأصل من أهم الأمور المتعينة علىٰ طالب العلم، المهتم بتحرير عقيدة أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وهذه الأهمية تنبع من كون فهم هذا الأصل؛ مما يعين طالب العلم علىٰ رد المسائل المتنازع فيها، إلىٰ أصل متفق عليه، ولا شك أن رد الأمر المختلف فيه، إلىٰ الأمر المتفق عليه؛ مما يقرب وجهات النظر، ويبرز الحق في المسألة محل النزاع.

❑ ولبيان هذا نقول: لو أن قائلًا قال للأشاعرة: أنتم تؤمنون بسبع صفات علىٰ الحقيقة، وترون أنها صفات ثابته لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأما بقية الصفات الإلهية، فترون أنها صفات لا تُثبت لله جَلَّجَلَالُهُ إلا علىٰ سبيل المجاز، لا علىٰ الحقيقة.

فما الفرق بين ما نفيتم وبين ما أثبتم؟

الحق أنه لا فرق؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كنتم ترون أن التجسيم لازم لمن أثبت الصفات من أهل السنة والجماعة، فهو لازم لكم أيضًا؛ لأنكم تثبتون بعض الصفات. وإن كنتم ترون أن التجسيم لا يلزمكم، مع أنكم تثبتون سبع صفات؛ فكذلك لا يكون التجسيم والتشبيه لازمًا لمن أثبت بقية الصفات[١].

وهذا هو الذي يدل عليه العقل السليم، الذي ينطلق في حكمه علىٰ القضايا

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج٢ ص٢٩ – ص٣٠.

من منهجية مُطردة؛ فإن من آمن ببعض الصفات الواردة بالنص، وقال: أنا أؤمن بأن الله عَزَّوَجَلَّ حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، علىٰ وجه الحقيقة. وأما بقية الصفات، مثل: صفة الرضا، والغضب، والرحمة، والوجه، واليد، والاستواء، والمجيء وغير ذلك. فأنا أجريها علىٰ المجاز. فهو اعتراف منه بغلط منهجي عميق، يكشف عن خلل في التصورات العقلية، وعلىٰ هذا الخلل قام الخلل في الحكم علىٰ القضايا المتنازع فيها؛ لأنه لا يمكن أن يكون إثبات بعض الصفات الإلهية مقتضيًا لمحذور شرعي أو عقلي، مع كون إثبات صفات إلهية أخرىٰ، مما لا محذور فيه.

فإن قال: إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليدين والاستواء - ونحو ذلك - موجب للتشبيه. قيل له: لا يوجد في اعتقاد أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الصفات الخبرية شيء من التمثيل؛ فإنهم يصرحون بأن صفات الله عَزَّوَجَلَّ ليست كصفات الخلق، وأنه جَلَّجَلَالُهُ منزه عما يختص بالمخلوقين من صفات النقص، فإن كان إثبات الصفات الخبرية تشبيهًا، كان جميع الصفاتية - بمن فيهم الأشاعرة - مشبهة؛ لأنهم يثبتون شيئًا من الصفات[1].

تفريق الأشاعرة بين المتماثلات.

قال شيخ الإسلام: «**فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل. وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.**

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ ص٢٠٣.

وإن قلت: الغضب غليان دم القلب؛ لطلب الانتقام. فيقال له: والإرادة ميل النفس إلىٰ جلب منفعة، أو دفع مضرة. فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق، وكذلك يلزم القول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته؛ إن نفىٰ عنه الغضب، والمحبة، والرضا، ونحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات. وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين؛ فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض. يقال له: فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته. فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا، ونحو ذلك».

حمل بعض الصفات علىٰ الحقيقة وبعضها علىٰ المجاز تحكُّم.

كيف ترد علىٰ الأشاعرة الذين يثبتون سبع صفات علىٰ الحقيقة ويحملون بقية الصفات علىٰ المجاز؟

يعتمد شيخ الإسلام علىٰ الأصل الذي ذكره، وهو: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض؛ ليبين للأشاعرة أن مذهبهم في الصفات مذهب متناقض، ولكي يثبت لهم هذا التناقض، فإنه أخذ في مناقشتهم مناقشة تفصيلية، معتمدًا علىٰ المقابلة العقلية بين الحجج التي يستدلون بها علىٰ صحة إجراء نصوص الصفات السبع علىٰ الحقيقة، وبين الحجج التي يستدلون بها لحمل نصوص بقية الصفات علىٰ المجاز.

وقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم يثبتون صفة الإرادة علىٰ الحقيقة، ثم يذهبون إلىٰ تأويل صفة الرضا، والغضب، والمحبة، وغيرها من الصفات؛ لأنهم يرون أن

إثبات صفة الإرادة علىٰ الحقيقة شيء لا محذور فيه، بينما إثبات الصفات الأخرىٰ مستلزم للتجسيم، وهذا هو التناقض الذي يدل علىٰ غلطهم في التعامل مع نصوص الصفات الإلهية.

لأنهم إن قالوا: إنه لا حرج في إثبات صفة الإرادة؛ لأن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إرادة تليق به، وإثباتها لا يستلزم تمثيل الخالق عَزَّوَجَلَّ بالمخلوق. قلنا: من أثبت الإرادة، مؤمنا بأنه لا يلزم من إثباتها أي شيء من المحذورات، وجب عليه أن يثبت الرضا، والغضب، والمحبة، علىٰ نفس المنهج الذي أثبت به صفة الإرادة؛ فإن من أمكنه أن يعقل إلهًا له إرادة حقيقية، لا يلزم من اتصافه بها أي محذور، وجب عليه أن يعقل إلهًا عظيمًا، متصفًا بالرضا والغضب والمحبة والكره، من غير أن يلزم من اتصافه بهذه الصفات أي محذور.

فإن قال: إنه لا يمكن أن يوصف عَزَّوَجَلَّ بهذه الصفات؛ لأنه لا يوجد في الخارج شيء موصوف بالرضا والغضب والمحبة والكره، إلا وهو جسم. قيل له: فكذلك لا نشاهد في الخارج ما هو موصوف بالإرادة إلا ما هو جسم. فالتناقض لازم لك لا محالة؛ لأنك فرقت بين المتماثلات، حيث ذهبت إلىٰ الاستدلال بالمشاهد في موضع، وأنكرت مدلول الحس في موضع آخر، ذاهبًا إلىٰ أنه يمكن أن يوصف الله عَزَّوَجَلَّ بصفة الإرادة، من غير أن يكون مشابهًا للموصوف بالإرادة في الخارج، مع ذهابه إلىٰ أنه لا يصح أن يوصف جَلَّجَلَالُهُ ببقية الصفات؛ لأنه سيكون مشابهًا للموصوف بهذه الصفات في الخارج.

وإن أخذ في الدفاع عن معتقده، وقال: لا يمكن أن نؤمن بصفة الغضب علىٰ الحقيقة، بل لا بد من صرفها إلىٰ المجاز؛ لأن الغضب غليان دم القلب؛ لطلب الانتقام. قيل له: هذا غير صحيح؛ بل الغضب قد يكون لدفع المنافي

قبل وجوده؛ فلا يكون هناك انتقام أصلًا. ثم إن غليان دم القلب مقارن للغضب، وليس هو الغضب، كما أن الحياء يقارن حمرة الوجه، والوجل يقارن صفرة الوجه، لا أنه هو؛ وهذا لأن النفس إذا قام بها دفع المؤذي فإن استشعرت القدرة فاض الدم إلىٰ خارج؛ فكان منه الغضب، وإن استشعرت العجز عاد الدم إلىٰ داخل؛ فاصفر الوجه. ثم إنه لو قدر أن غليان دم القلب هو حقيقة غضبنا، لم يلزم أن يكون غضب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مثل غضبنا؛ لأن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن حقيقة ذات الله جَلَّ جَلَالُهُ ليست مثل ذاتنا؛ فليس غضبه عَزَّ وَجَلَّ مماثل لغضبنا[1].

ثم يقال: إن كنت تعتمد في عدم الإيمان بصفة الغضب علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، فإنه لا يوجد في الشاهد ما هو موصوف بالإرادة، إلا وهو يسعىٰ لجلب منفعة، أو دفع مضرة، وأنت تُثبِتُ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفة الإرادة، وتقول: أؤمن بها علىٰ الحقيقة، وعلىٰ ما يليق بالله عَزَّ وَجَلَّ، ولا أرىٰ أنه يلزم من إثباتي لها أي محذور، بل بالإمكان أن نثبت له جَلَّ جَلَالُهُ إرادة تليق بجلاله، ولا تكون لجلب منفعة، أو دفع مضرة. فهنا يقال له: وقعت في التناقض؛ لأنك متىٰ ما أثبت هذه الصفة علىٰ وجه ترىٰ أنه يليق بالله تعالىٰ، فلا مانع يمنع من إثبات جميع الصفات علىٰ هذا الوجه[2].

فإن قال: أنا أثبت بعض الصفات، وأنفي البقية؛ لأن ما نفيته مستلزم لإثبات معان تختص بالمخلوقين؛ ولأجل هذا وجب نفيها. قيل له: المعنىٰ الذي تقول

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ص١١٩.

(٢) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص١٠ – ص١١ والإكليل في معرفة المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٣٨ – ص٤٣ وشرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٦ – ص٣٧.

بوجوده في هذه الصفات، موجود في الصفات التي تثبتها علىٰ الحقيقة.

فإن قال: أنا لا أعقل متصفًا بالرضا، والفرح، والمحبة، والغضب، والنزول، والاستواء، والمجيء، إلا ما كان جسمًا مركبًا، والله سبحانه منزه عن هذا. قلنا: وكذلك الصفات السبع، فإن الإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والكلام، صفات تتصف بها الأجسام المشاهدة، فإما أن يقال: إنه بالإمكان أن نعقل متصفًا بها علىٰ الحقيقة، من غير أن يستلزم هذا أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مماثلًا لهذه المخلوقات، وإما أن يقال: إنه لا يعقل. فيجب نفي جميع الصفات، وأما أن يؤمن بشيء من الصفات علىٰ الحقيقة، ثم تؤول بقية الصفات؛ فهذا تناقض دال علىٰ فساد المنهج.

كيف يمكن أن تكون حجة الأشاعرة حجة علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة؟

❑ ثم إن شيخ الإسلام - في مسعاه لإثبات بطلان الإيمان ببعض الصفات وتأويل بعضها - أورد سؤالًا علىٰ لسان المعتزلة، الذين يحملون جميع الصفات علىٰ المجاز، ومضمون هذا السؤال: لو أن شخصًا من المعتزلة قال لشخص من الأشاعرة: إن القول بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موصوف بالإرادة، مستلزم للتجسيم وتشبيه الخالق عَزَّوَجَلَّ بالمخلوق. فإن الأشعري لا بد أن يقول للمعتزلي: إن الله جَلَّجَلَالُهُ يوصف بالإرادة علىٰ وجه لا يكون فيه مماثلًا للمخلوقات.

وهذا ما سيقوله من يثبت الرضا، والفرح، والمحبة، والغضب، والنزول، والاستواء، والمجيء؛ فإن له أن يقول للأشعري: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يوصف بهذه الصفات علىٰ وجه لا يكون مماثلًا للمخلوقات.

منهج الأشاعرة في الاستدلال على الصفات.

وهنا قد يقول قائل: ما السبب الذي دفع بالأشاعرة إلىٰ الإيمان بالصفات السبع علىٰ الحقيقة، مع الذهاب إلىٰ وجوب تأويل نصوص بقية الصفات. فنقول: إن السبب في هذا هو ما ذكره شيخ الإسلام بقوله: «**فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل علىٰ القدرة، والتخصيص دل علىٰ الإرادة، والإحكام دل علىٰ العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن: السمع، والبصر، والكلام، أو ضد ذلك. قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان: أحدهما أن يقال: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما علىٰ المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي؛ فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض.**

المقاوم الثاني أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم؛ دل علىٰ الرحمة، كدلالة التخصيص؛ علىٰ المشيئة، وإكرام الطائعين؛ يدل علىٰ محبتهم، وعقاب الكافرين؛ يدل علىٰ بغضهم، كما قد ثبت بالشهادة والخبر من إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل علىٰ حكمته البالغة، كما يدل التخصيص علىٰ المشيئة، وأولىٰ لقوة العلة الغائية؛ ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة علىٰ محض المشيئة».

دعوىٰ تعارض العقل والنقل سبب التناقض في التعامل مع نصوص الصفات.

وبهذا نجد أنهم يثبتون الصفات السبع علىٰ الحقيقة؛ لأنهم يرون أن العقل يثبتها[١]. وأما غيرها من الصفات فإن العقل يدل علىٰ وجوب حملها علىٰ المجاز؛ فوجب - عندهم - أن تحمل النصوص المثبتة لهذه الصفات السبع علىٰ الحقيقة، وأما النصوص الدالة علىٰ بقية الصفات فإما أن تؤول، وإما أن تفوض.

والاستدلال الأشعري العقلي علىٰ هذه الصفات السبع يقوم علىٰ أن وجود المخلوق الحادث، من: هطول المطر، وإحياء الأرض بعد موتها، وخلق الشمس والقمر، والسموات والأرض؛ يدل علىٰ أن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قدرة.

ثم إن تخصيص وتمييز المخلوق بأشياء وأمور وصفات تميزه عن غيره من الموجودات، مثل: تخصيص النهار بكونه معاش الخلق، وكون الليل موضع السبات، وكون الجبل علىٰ هيئة معينة، وأما الإنسان فهو علىٰ الصورة المشاهدة، مع ما تتميز به المخلوقات المشاهدة بعضها عن البعض؛ يدل علىٰ أن لله عَزَّوَجَلَّ إرادة.

ثم إن إحكام المخلوقات، مثل: خلق الإنسان في أحسن صورة؛ دليل علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ عليم؛ لأن خلق المخلوق علىٰ هذه الصورة المحكمة، لا يكون إلا بكمال العلم.

ثم إن هذه الصفات الثلاث تدل علىٰ أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حي؛ لأنها صفات لا تقوم إلا بالحي. ثم إن الحي لا يخلو من: السمع، والبصر، والكلام، أو ضدها

---

(١) انظر: لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص٨٢ - ص٨٥.

من: الصمم، والعمىٰ، والخرس، وهي نقائص يتنزه عنها الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فوجب تنزيه الله عنها؛ من خلال إثبات السمع، والبصر، والكلام.

وبهذا نجدهم يثبتون الصفات السبع علىٰ الحقيقة؛ لأنها صفات دل العقل علىٰ وجوب حملها علىٰ الحقيقة، وأما بقية الصفات، فهي وإن أتىٰ النقل بإثباتها، إلا أن العقل لا يثبتها؛ فكان المتعين أن تحمل علىٰ المجاز، لا علىٰ الحقيقة.

❑ **وقد استدل ابن تيمية علىٰ بطلان هذا المنهج بـ:**

◈ **الدليل الأول: عدم الدليل لا يدل علىٰ عدم المدلول:**

ما معنىٰ: عدم الدليل لا يدل علىٰ عدم المدلول؟

المراد بهذا الدليل: أننا لو سلمنا جدلًا بأن العقل لا يدل إلا علىٰ الصفات السبع التي يقول بها الأشاعرة، فإن هذا لا يدل علىٰ صحة مذهب الأشاعرة؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل المعين عدم المدلول؛ فلا يصح نفي ما سوىٰ الصفات السبع، بدعوىٰ أن العقل لم يدل علىٰ ثبوتها؛ فإن العقل لم ينف بقية الصفات التي أتىٰ بها النقل، والنفي موقوف علىٰ الدليل، مثله مثل الإثبات؛ إذ الباب واحد.

وبما أن الدليل العقلي لم يدل علىٰ نفي غير الصفات السبع، وأما الدليل السمعي فقد دل علىٰ ثبوت أكثر من سبع صفات، والدليل النقلي دليل مستقل بنفسه، ولم يعارضه معارض عقلي ولا سمعي؛ فيجب إثبات ما أثبته الدليل السمعي السالم عن المعارض؛ لأن النقل دليل مستقل بذاته، وقد دل العقل علىٰ وجوب الأخذ بما أتىٰ به الدليل النقلي؛ لأن الطمأنينة إليه في هذه المضايق أعظم، ودلالته أتم من دلالة العقل. وهذا ما كان عليه قدماء الأشاعرة، مثل:

الأشعري والقلانسي والباقلاني والإسفرائيني وابن فورك وغيرهم، فقد كانوا يثبتون أكثر من الصفات السبع، واثبتوا الصفات الخبرية، التي ثبت أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخبر بها(١).

ولكن لما وصل المذهب الأشعري إلىٰ أبي المعالي، توسع الأشاعرة في تعطيل الصفات، فذهب في كتاب الإرشاد إلىٰ وجوب تأويل هذه الصفات، تأويلًا يصرفها عن ظاهرها، ثم قال بالتفويض في الرسالة النظامية، وزعم أنه قد انعقد إجماع السلف علىٰ المنع من التأويل، وأنه محرم؛ فأبطل قوله الأول بالثاني(٢).

فإن قال قائل من الأشاعرة: إن إثبات غير الصفات السبع، من الصفات الخبرية، مثل: الوجه واليدين، وغيرهما من الصفات الذاتية، يلزم منه أن يكون لله جَلَّجَلَالُهُ أجزاء وأبعاض؛ وهذا يستلزم التركيب؛ فوجب حمل نصوص هذه الصفات علىٰ المجاز. قيل: الصفات السبع التي أثبتموها أعراض تستلزم التركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندكم التركيب الحسي، فإن من أثبت الصفات السبع علىٰ وجه لا تكون أعراضًا؛ فقد وجب عليه أن يثبت الصفات الخبرية الذاتية علىٰ وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا.

الدليل الثاني: المنع:

المراد بهذا الدليل: منع ما ذكروه من أن العقل لا يدل إلا علىٰ الصفات السبع، من خلال إبراز أن العقل قد دل علىٰ غيرها من الصفات، مثال ذلك: إحسان الخالق جَلَّجَلَالُهُ إلىٰ الخلق؛ يدل علىٰ أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٢ – ص٣٤.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٣ص٣٨١.

بالرحمة. وتخصيصه عَزَّوَجَلَّ لبعض المخلوقات بأنواع اختصت بها من النعم؛ يدل علىٰ المشيئة. وعقاب الكافرين؛ يدل علىٰ كرههم. وتقريب الرب تعالىٰ لأوليائه، وإدنائه لمن شاء من عباده؛ دليل علىٰ أنه رب متصف بالإرادة؛ لأنه قرب من شاء برحمته، وحرم من شاء بعدله سبحانه. وعقاب الكافرين؛ يدل علىٰ غضبه جَلَّجَلَالُهُ. وإكرام أوليائه، وعقاب أعدائه والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته؛ تدل علىٰ حكمته البالغة، بل إن كل شيء في كتاب الله فيه تعليل؛ دل علىٰ حكمته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكذلك العلو صفة كمال بدلالة العقل؛ فكان العقل دالًا علىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ فوق العالم.

وبهذا نجد أن العقل يدل علىٰ أكثر من الصفات السبع؛ فبطل المستند الذي استندوا إليه في حصر الصفات المثبتة علىٰ الحقيقة بسبع صفات.

◈ الدليل الثالث: موافقة العقل للنقل:

تقدمت الإشارة إلىٰ أن الأشاعرة إنما أوجبوا حمل نصوص بقية الصفات غير السبع علىٰ المجاز؛ لأن العقل يدل علىٰ أن الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يصح أن يوصف بها علىٰ الحقيقة. وهذا مبني علىٰ إيمانهم بدليل الحدوث، فإنهم بعد أن آمنوا بهذا الدليل الكلامي، اعتقدوا أن الإيمان بغير الصفات السبع علىٰ الحقيقة، يستوجب أن يكون جَلَّجَلَالُهُ جسمًا مركبًا حادثًا؛ ومن هنا ذهبوا إلىٰ وجوب حمل هذه النصوص علىٰ المجاز، إما بالتأويل، وإما بالتفويض.

وبما أن دليل الحدوث دليل باطل، كما تقدم معنا؛ فإن ما قام عليه من وجوب حمل نصوص الصفات الإلهية علىٰ المجاز يكون باطلًا؛ فوجب الإيمان بجميع الصفات الإلهية علىٰ الحقيقة، كما هو منهج أهل السنة والجماعة.

❀ ❀ ❀

الاستدلال بالأصل الأول على بطلان عقيدة المعتزلة في الصفات

بعد ذكر شيخ الإسلام لما وقع فيه الأشاعرة من تناقض، جراء اثباتهم لبعض الصفات وتعطيلهم للبعض. انتقل إلىٰ مناقشة المعتزلة، فقال: «**وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء، كالمعتزلي الذي يقول: إنه حي، عليم، قدير، وينكر أن يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة. قيل له : لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا أو تجسيمًا؛ لأنا لا نجد في الشاهد متصفا بالصفات إلا ما هو جسم. قيل لك: ولا نجد في الشاهد ما هو مسمىٰ حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم؛ فانف الأسماء، بل وكل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم، فكل ما يحتج به من نفىٰ الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنىٰ، فما كان جوابا لذلك، كان جوابا لمثبتي الصفات**».

لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات.

❑ تقدم معنا أن مذهب الأشاعرة في الصفات مذهب متناقض؛ لأنه مذهب يقوم علىٰ إثبات بعض الصفات علىٰ الحقيقة، مع حمل البقية علىٰ التأويل أو التفويض. ولكن قد يقول قائل: إن ما سبق من بيان لما في مذهب الأشاعرة من خطأ، لا يدل علىٰ أن منهج أهل السنة والجماعة هو الحق؛ لأن إثبات الصفات علىٰ الحقيقة يستلزم التجسيم، فيكون الحق مع المعتزلة الذين

ينفون جميع الصفات الإلهية.

وبما أن شيخ الإسلام يهدف من هذا الأصل إلىٰ بيان تناقض جميع الاتجاهات المخالفة لأهل السنة والجماعة؛ لتكون النتيجة الحتمية الاتباع: أن المنهج الصحيح في التعامل مع نصوص الصفات ليس إلا منهج أهل السنة والجماعة؛ فقد اتجه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ بيان ما في مذهب المعتزلة من تناقض، مستدلًا علىٰ هذا التناقض بأنهم يثبتون الأسماء الحسنىٰ، ويرون أن إثباتها لله عَزَّوَجَلَّ لا يلزم منه أي محذور، وفي مقابل إثباتهم للأسماء الإلهية، فإنهم ينكرون أن تكون هذه الأسماء دالة علىٰ معنىً ثابت في الموصوف سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؛ لأنهم يرون أن إثبات الصفات علىٰ الحقيقة؛ يقتضي التجسيم؛ لأنه لا يوجد في الخارج موجود متصف بالصفات إلا وهو جسم[1].

❑ وعلىٰ هذا فإن دليل المعتزلة قائم علىٰ الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب، فكما أنه لا يوجد في الشاهد ما هو موصوف بالصفات إلا وهو جسم مخلوق، فكذلك - من وجهة نظر المعتزلة - الحكم في الغائب؛ فكل ما وصف بصفة فهو جسم ولا بد؛ لأنه لا يوصف بالصفات إلا الجسم المخلوق.

كيف كان منهج المعتزلة في التعامل مع نصوص الأسماء والصفات منهجًا متناقضا؟

وهذا ما يبين لنا تناقض المعتزلة؛ لأنه إن كان مستندهم في حمل الصفات الإلهية علىٰ المجاز والتأويل، هو عدم وجود شيء متصف بهذه الصفات، إلا وهو جسم، فإنه لا يوجد في الشاهد ما هو مسمىٰ باسم مثل: الحي، العليم، القدير، إلا وهو جسم، فإما:

١ - أن يستمروا علىٰ إثبات الأسماء الحسنىٰ دون الصفات الإلهية؛ فيكونوا

(١) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص١٠.

قد شهدوا علىٰ أنفسهم بأنهم مجسمة، بدلالة الدليل الذي استدلوا به.

٢ - أن ينفوا الأسماء والصفات جميعًا؛ فيكونوا قد أقروا بخطأ مذهب المعتزلة، القائم علىٰ إثبات الأسماء دون الصفات.

٣ - أن يثبتوا الأسماء والصفات جميعًا، كما هو الحال عند أهل السنة والجماعة؛ فيخرجوا من هذا التناقض الذي قام عليه مذهب المعتزلة[١].

❑ وبهذا يتبين لنا تناقض مذهب المعتزلة في إثباتهم للأسماء الإلهية، دون ما تضمنته من صفات. ولكن بقي أن نشير إلىٰ أن ما ذكروه من أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم، كلام مجمل؛ ولأجل هذا فقد انقسم الناس فيه علىٰ أقوال:

◈ القول الأول: التصريح بالتجسيم:

كان غلاة المجسمة يمثلون الله جَلَّجَلَالُهُ بالأجسام المخلوقة، ومن ذلك: مجسمة الشيعة كهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي[٢].

إضافة إلىٰ مجسمة الكرامية، الذين قالوا: يجوز ثبوت جسم قديم أزلي لا أول لوجوده، وهو خال عن جميع الحوادث. وهؤلاء عندهم الجسم القديم الأزلي يخلو عن الحوادث، وأما الأجسام المخلوقة فلا تخلو عن الحوادث، ويقولون: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. لكن لا يقولون: إن كل جسم لا يخلو عن الحوادث[٣].

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٤١٦.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٠٨.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص١٩٤.

وللمجسمة تفريعات وخرافات يطول شرحها(١).

◈ **القول الثاني: التصريح برفض إطلاق الجسم:**

وهذا هو المشهور عند المتكلمين، ومنه ينطلقون إلىٰ تعطيل نصوص الصفات الإلهية، فالمعتزلة يجعلون كل من أثبت شيئًا من الصفات مجسمًا مشبهًا(٢). ومن هذا من كان منهم مع الإمام أحمد، لما اتهموه بالتجسيم والتشبيه؛ لأنه قال: القرآن كلام الله منزل غير مخلوق.

وأما الأشاعرة فيذهبون إلىٰ أن إثبات الصفات السبع لا يستلزم التجسيم، وأما إثبات غيرها فمستلزم للتجسيم.

واعتماد أهل الكلام في نفي الصفات الإلهية علىٰ شبهة التجسيم، اعتماد باطل؛ لما يلي:

١ - أن الجسم لفظ مجمل، محتمل لعدة معان؛ فلا يصح أن يعتمد عليه في توحيد الأسماء والصفات؛ لأنه لا يعتمد في توحيد الأسماء والصفات إلا علىٰ ما دل عليه النقل والعقل، من أنه يجب أن ينفىٰ عن الرب سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين، كما أن المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق جَلَّجَلَالُهُ(٣).

كيف تستدل بالمعنىٰ اللغوي للجسم لإبطال قول المتكلمين؟

أن تسمية ما يتصف بهذه الصفات بالجسم بدعة في الشرع واللغة؛ فلا أهل اللغة ولا أهل الشريعة يسمون هذا جسمًا، بل الجسم عندهم هو الجسد.

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج١ ص٢٨١ - ص٢٨٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ ص٣١.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ ص٢٠٠ - ص٢٠١.

وقد ذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لفظ الجسم في موضعين من القرآن، في قوله تعالىٰ: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة:٢٤٧]. وفي قوله تعالىٰ: ﴿۞وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ﴾ [المنافقون:٤][1].

٣ – أن مذهب المتكلمين في الجسم مبني علىٰ أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، وقولهم: إن كل ما يشار إليه بأنه هنا أوهناك، فإنه مركب من الجواهر المنفردة؛ هذا بحث عقلي، وأكثر عقلاء بني آدم ينكرون أن يكون الجسم مركبًا من الجواهر المنفردة، وإنكار ذلك قول ابن كلاب وأتباعه من الكلابية، وهو إمام الأشعري في مسائل الصفات[2].

◈ **القول الثالث: قول أهل السنة والجماعة:**

يتخذ أئمة أهل السنة والجماعة موقفًا مخالفًا لكل من المجسمة وأهل الكلام، فلا يقبلون اللفظ مطلقًا كما هو الحال عند المجسمة، ولا يردونه مطلقًا، كما يقول أهل الكلام، ولكنهم يتعاملون مع هذا اللفظ كما يتعاملون مع غيره من الألفاظ المبتدعة المتنازع فيها؛ فيتوقفون فيها نفيًا وإثباتًا، ويستفصلون في حقيقة المعنىٰ المراد منها، فيثبتون ما أثبته الكتاب والسنة من المعاني، وينفون ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني.

فإن كان المراد شيئًا من المعاني الباطلة؛ فأهل السنة والجماعة يردون ذلك. وإن كان المراد: إثبات ما تقوم به من الصفات، ويُرىٰ في الآخرة، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم. فهذا المعنىٰ

---

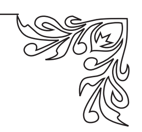
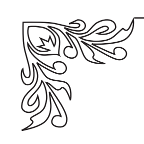
(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص٢٣٨ – ص٢٣٩.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص١٥٩ – ص١٧٤ ومجموع الفتاوىٰ ج٣ص١٣٣ –ص١٣٩ وشرح حديث النزول ص٢٣٧ – ص ٢٥٢.

معنىٰ ثابت، وصحيح المنقول وصريح المعقول مما يدل علىٰ وجوب إثباته لله عَزَّوَجَلَّ. والمخالف لم يقم دليلًا علىٰ نفيه، وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا؛ فليس في الكتاب ولا السنة، ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالىٰ لا نفيًا ولا إثباتًا.

المقارنة بين عقيدة المعتزلة وعقيدة الأشاعرة في الصفات

نقاط الاتفاق والافتراق	الأشاعرة	المعتزلة
نقاط الاتفاق:	كلاهما يرىٰ أن المثبت لما ينفيه هو من الصفات؛ فقد وقع في التشبيه والتجسيم.	
نقاط الافتراق:	١ - يذهب الأشاعرة إلىٰ أن العقل يدل علىٰ إثبات سبع صفاتٍ علىٰ الحقيقة.	١ - يذهب المعتزله إلىٰ أن العقل يمنع من حمل أي صفة علىٰ الحقيقة.
	٢ - يذهب الأشاعرة إلىٰ أن نصوص الصفات التي يمنع العقل حملها علىٰ الحقيقة، نصوص تُحْمل علىٰ التأويل أو علىٰ التفويض.	٢ - يذهب المعتزلة إلىٰ التأويل، ولم يعرف عنهم مَنْ مَالَ إلىٰ التفويض.

الاستدلال بالأصل الأول على بطلان عقيدة الغلاة

بعد أن بين شيخ الإسلام ما في مذهب الأشاعرة والمعتزلة من خلل؛ اتجه - في طريقه لإثبات أن منهج أهل السنة والجماعة هو الحق - إلىٰ إبطال مذهب غلاة المعطلة، الذين ينفون الأسماء والصفات جميعًا؛ لأنه قد يوجد من يحتج ببطلان مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ علىٰ أن مذهب هؤلاء الغلاة هو الحق، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وإن كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات، وقال لا أقول: هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير؛ بل هذه الأسماء لمخلوقاته إذ هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير. قيل له: كذلك إذا قلت: ليس بموجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير؛ كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.**

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات. قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يكون يوصف ذلك باجتماع الوجود والعدم، أو الحياة والموت، أو العلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل».

نفي الأسماء والصفات يوجب تشبيه الخالق بالمعدومات.

ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن قول من قال من غلاة المعطلة: إن الأسماء إنما تطلق

علىٰ الخالق جَلَّجَلَالُهُ علىٰ سبيل المجاز؛ لأن إثبات الأسماء علىٰ الحقيقة يستلزم تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بالموجود الحي العليم القدير... قول غير صحيح؛ لأنه يمكن أن يرد علىٰ هذا القائل، ويقال له: إن هذا المسلك الذي سلكته؛ لأنك ترىٰ أنه المنقذ من الضلال، والعاصم من تشبيه الخالق بالعباد، لا يفيد شيئًا؛ لأن من اعتمد علىٰ مثل هذا الأصل، في تنزيه الخالق عَزَّوَجَلَّ؛ فإنه سيقع في تشبيه الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالمعدومات؛ لأنه لا يصح أن يوصف شيء بأنه ليس بموجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، إلا إذا كان عدمًا؛ وبهذا يكون من غلا في التنزيه إلىٰ أن وصل إلىٰ هذا الحد من الضلال؛ قد شبهه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالمعدومات، وتشبيهه عَزَّوَجَلَّ بالمعدومات أقبح من تشبيهه بالموجودات.

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ انتقل إلىٰ مناقشة من يرىٰ أن نفي النفي والإثبات هو المنهج الصحيح في توحيد الأسماء والصفات، فبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا المنهج هو أبعد المناهج عن الحق؛ لأن من سلك هذا المسلك؛ فقد شبه الله عَزَّوَجَلَّ بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات.

وفهم ما في مذهب هؤلاء من خلل، موقوف علىٰ معرفة حقيقة العلاقة بين النقيضين. وفي البداية يقال: تقابل التناقض هو تقابل السلب والإيجاب، وبلفظ آخر: النفي والإثبات، فعندما نقول: زيد موجود، وزيد ليس بموجود. فهنا يرد السلب =النفي علىٰ نفس ما يرد عليه الايجاب = الإثبات، وبسبب وحدة الموضوع؛ فإنه لا بد من تحقق أحدهما، وارتفاع أحدهما، فإما أن يتحقق الإيجاب؛ فيكون زيد موجودًا، وإما أن يتحقق السلب؛ فيكون زيد غير موجود، وأما تحقق السلب والإيجاب فممتنع؛ لأنه لا يمكن أن يكون زيد

موجودًا معدومًا في الوقت نفسه؛ وهذا معنىٰ قولنا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، قضية تصديقية بديهية لا نظرية، يصدقها العقل لذاتها، بدون سبب خارج عن ذاتها، بل مجرد أن يتصور الطرفان؛ فإن هذا يكفي في التصديق والجزم والاعتقاد بها، فالعقلاء كافة مطبقون علىٰ أن النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، ولا واسطة بينهما البتة؛ فكل ما هو غير موجود، فإنه معدوم قطعًا، وكل ما هو غير معدوم، فإنه موجود قطعًا(١).

❑ وبما سبق يتضح لنا: أن قول هؤلاء الغلاة: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بموجود وليس بمعدوم، وليس بحي وليس بميت، وليس بعالم وليس بجاهل. قول باطل ببداهة العقل، ولا يحتاج في إبطاله إلىٰ نظر عقلي، أو استدلال نقلي.

تبرير غلاة النفاة لقولهم في الصفات والرد عليهم.

وبعد أن ذكر شيخ الإسلام أن قول هؤلاء الغلاة باطل بمجرد تصور العقل له، انتقل إلىٰ مناقشتهم فيما قد يبدونه من اعتراضات؛ يحاولون بها الاستدلال لصحة مذهبهم، فقال: «**فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلًا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب؛ فإن الجدار لا يقال له: أعمىٰ، ولا بصير، ولا حي، ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.**

---

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج٢ ص٢٢.

قيل لك: أولا هذا لا يصح في الوجود والعدم؛ فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء؛ فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل. فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النحل:٢٠-٢١] فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم.

وقيل لك ثانيا: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر ونحو ذلك من المتقابلات؛ أنقص مما يقبل ذلك ، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر، أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدا منهما، فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجامدات التي لا تقبل ذلك.

وأيضا: فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم ونفيهما جميعًا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم؛ كان أعظم امتناعا مما نفيت عنه الوجود والعدم، وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول، فذاك أعظم امتناعًا؛ فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد».

الاصطلاحات اللفظية لا تغير الحقائق العقلية.

يذكر شيخ الإسلام الاعتراض الذي يرد به غلاة النفاة؛ ليمنعوا أن يقال:

إنهم يشبهون الله جَلَّجَلَالُهُ بالممتنعات. واعتراضهم قائم علىٰ ما ذهبوا إليه من أن نفي النقيضين إنما يمتنع في الذات الواجب اتصافها بأحدهما، وأما الذات التي يمتنع أن توصف بأحد النقيضين؛ فيصح أن يسلبا عنها معًا، ولا يكون هذا نقصًا في الذات التي سلب عنها النقيضان؛ لأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصًا إذا كان المحل قابلًا لها، فأما ما لا يقبل ذلك، فإنه لا يكون في سلب النقيضين أي نقص.

ما هو الفرق بين النقيضين والضدين؟

❑ والنقيضان من المصطلحات التي تتكرر معنا كثيرًا في هذه الرسالة، وسيأتي مزيد بيان لها، ولكن نقول علىٰ سبيل الاختصار: التقابل ينقسم إلىٰ:

١ - النقيضان، وهما المتقابلان اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان في وقت واحد؛ بل لا بد من إثبات أحدهما رفع الآخر، وذلك مثل: الوجود والعدم، فإنه لا يمكن أن يجتمع الوجود والعدم، بل إما أن يكون الشيء موجودًا، وإما أن يكون معدومًا.

٢ - الضدان، وهما المتقابلان اللذان لا يجتمعان، ولكن قد يرتفعان، مثل: السواد والبياض؛ فإن النقطة الواحدة لا يمكن أن تكون سوداء بيضاء، ولكن يمكن أن تكون حمراء، أو خضراء؛ فظهر معنا قولنا: لا يجتمعان، ولكن قد يرتفعان.

❑ العدم والملكة، وهما المتقابلان اللذان أحدهما وجودي، والآخر عدم لهذا الموجود، وإن شئت قلت: الملكة ثبوت صفة ما، وأما العدم فهو رفع لتلك الصفة. ومما يتميز به هذا التقابل، عند من يقول بوجوده: صحة رفعهما عما ليس بقابل له، مثل: الحياة والموت، فإن الموت سلب لصفة الحياة، ولا

يصح أن يثبت للإنسان صفة الموت والحياة معًا، ولا يصح أن يرفعا عنه جميعًا، ولكن يصح أن يرفع الموت والحياة عن الجدار؛ لأنه غير قابل لأحدهما.

ما هي العلة التي من أجلها ذكر شيخ الإسلام هذه التقسيمات؟

❑ والذي يريد أن يصل إليه شيخ الإسلام: الصفات الإلهية تتقابل تقابل السلب الإيجاب، أي تتقابل تقابل النقيضين، ولا تتقابل تقابل العدم والملكة كما يرىٰ غلاة النفاة؛ لأن في إثبات كون الصفات الإلهية متقابلة تقابل السلب والإيجاب؛ إثبات لوجوب وصفه جَلَّجَلَالُهُ بأحد الصفتين المتقابلتين؛ وصفات الكمال هي ما يجب أن يثبت له عَزَّوَجَلَّ؛ فصح أن نصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالحياة والعلم والسمع والبصر والكلام...

❑ **وقد بين** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **أن دعواهم في كون تقابل الصفات هو من باب تقابل العدم والملكة غير صحيح من وجوه:**

◈ **الوجه الأول: المنع:**

يستند شيخ الإسلام في منعه لدعوىٰ غلاة النفاة علىٰ:

١ - أن دعوىٰ كون تقابل الصفات الإلهية من باب تقابل العدم والملكة، باطل باتفاق العقلاء؛ فإنه لا يوجد عاقل إلا وهو يؤكد علىٰ أن الوجود والعدم متقابلان تقابل السلب والإيجاب؛ لأنه يلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، بيان هذا: أن تقابل العدم والملكة - عند من يقول به - عبارة عن نفي الأمرين معًا، بدعوىٰ أن الموجود يمكن وجوده بلا وجود للأمرين معًا، وهذا شيء لا يمكن أن يقال في الوجود والعدم؛ لأنهما لن يرتفعا معًا؛ فيكون الإيمان بوجوده عَزَّوَجَلَّ من باب السلب والإيجاب، لا من باب العدم والملكة؛ لأن الإيمان بوجوده جَلَّجَلَالُهُ محل إجماع من المسلمين، بعد أن ظهر أنه لا بد من

وصفه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالوجود، وبما أنه لا يوجد موجود إلا وله من صفات ما يزه عن غيره؛ فقد وجب إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ.

٢ - أن دعوىٰ أن تقابل الصفات الإلهية هو من باب تقابل العدم والملكة، اصطلاح اصطلح عليه المتفلسفة المشاؤون، واصطلاحاتهم ليست حجة علينا، لأننا مكلفون بالإيمان بنصوص الوحي، علىٰ وفق ما دلت عليه اللغة العربية، وشهدت به الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل:٢٠-٢١] . فسمىٰ الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم، وقد ثبت في نصوص الشرع اتصاف الجماد بأحد الصفتين المتقابلتين، فالنصوص تؤكد حصول السعي من عصا موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وتسليم الحصىٰ علىٰ النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وحنين الجذع[١].

◈ الوجه الثاني: أن ما لا يقبل الاتصاف بأحد المتقابلات أنقص من القابل:

هذا الوجه مبني علىٰ ما يدل عليه العقل من انقسام الموجودات إلىٰ نوعين:

١ - ما يقبل الاتصاف بالكمال؛ فيقبل الاتصاف بالحياة، والسمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والإرادة، والمحبة، والرضا، وغيرها من صفات الكمال.

٢ - ما لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، وذلك مثل الجماد، الذي لا يمكن وصفه بأنه ذو علم، أو ذو قدرة، أو إرادة...

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٢٢ - ص٢٤ والرسالة الأكملية لابن تيمية ص٣٥.

وبما أن هذه القسمة قسمة متفق عليها، فإن من المعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال، أكمل ممن لا يقبل ذلك، وحينئذ فالرب عَزَّوَجَلَّ إن لم يكن قابلًا للاتصاف بصفات الكمال؛ فإنه يلزم منه أن يكون القابل للاتصاف بصفات الكمال من المخلوقات أكمل منه جَلَّجَلَالُهُ، حتىٰ وإن لم يكن متصفًا بها بالفعل، فإن القابل للسمع والبصر - في حال عدم ذلك - أكمل ممن لا يقبل ذلك، فكيف بالمخلوق المتصف بهذه الصفات حقيقة؛ وبهذا يظهر لنا أنهم قد فروا من تشبيه الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالأحياء، ولكنهم وقعوا في تشبيهه جَلَّجَلَالُهُ بالجمادات، التي لا تقبل الاتصاف بصفات الكمال[(١)].

◈ الوجه الثالث: أن ممتنع الوجود هو ما لا يقبل الاتصاف بأحد المتقابلات:

مراد شيخ الإسلام من هذا الوجه: أن يبطل مذهب غلاة النفاة في توحيد الأسماء والصفات، من خلال إسقاط مذهبهم في نفي النفي والإثبات، ولتحقيق هذه الغاية، فإن شيخ الإسلام اتجه إلىٰ بيان أن الوجود والعدم يتقابلان، ومقتضىٰ هذا: وجوب إثبات أحدهما. وأما علىٰ أصول مذهب غلاة المعطلة؛ فإنه يصح أن ينفىٰ عنه جَلَّجَلَالُهُ الوجود والعدم، ولكن هذا ممتنع في العقول؛ لأن ما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم؛ لأن ما نفي عنه قبول الوجود والعدم، هو أعظم امتناعًا مما نفي عنه الوجود والعدم؛ لأن من نفىٰ عنه الوجود والعدم، ولم ينف عنه قبولهما؛ فإنه يمكن أن يوجد، وأما ما امتنع وجوده وعدمه؛ فلا يمكن أن يوجد بحال من الأحوال.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص٥١١ - ص٥١٢ والرسالة الأكملية لابن تيمية ص٣٥.

وعلىٰ هذا فإن غلاة المعطلة قد شبهوا الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالمعدوم الممتنع الذي لا يقبل الوجود؛ وهذا غاية التناقض والفساد؛ وكل هذا بسبب ما ذهبوا إليه من نفي النفي والإثبات عنه عَزَّوَجَلَّ.

خلاف الباطنية فيما بينه في الصفات خلاف لفظي.

قال شيخ الإسلام: «**وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم، ورفعهما كجمعهما. ومن يقول: لا أثبت واحدًا منهما. وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر، لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق، وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعًا مما يقدر قبوله لهما مع نفيهما عنه، فما يقدر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمىٰ ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم: أقرب إلىٰ المعدوم الممتنع مما يقدر قابلا لهما مع نفيهما عنه، وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلًا لهما أقرب إلىٰ الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له؛ لعدم توقف صفاته علىٰ غيره، فإذا جاز القبول وجب؛ وإذا جاز وجود القبول وجب. وقد بسط هذا في موضع آخر، وبين وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.**

وقيل له أيضا: اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات، ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه؛ فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من

خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا، تمويه علىٰ الجهال الذين يظنون أن كل معنىٰ سماه مسم بهذا الاسم يجب نفيه، ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس؛ ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل. وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة علىٰ طوائف الناس عقلهم ودينهم؛ حتىٰ أخرجوهم إلىٰ أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة».

الاتفاق الذهني بين المسميات ليس التشبيه الذي نفته الأدلة.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ إلىٰ أن قول هؤلاء: لا أثبت واحدًا من النقيضين. هو في حقيقته مماثل لقول من صرح منهم برفع النقيضين، وقد استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ للتسوية بين المذهبين بما يلي:

◈ الوجه الأول: أنه لا بد من ثبوت أحدهما في الخارج:

أن الامتناع عن إثبات أحد النقيضين لا يستلزم رفع النقيضين في نفس الأمر؛ فإن النقيضين لا يمكن رفعهما، بل لا بد أن يكون أحدهما ثابتًا في نفس الأمر، إما موجودًا وإما معدومًا، ثم إن الموجود الحي لا بد أن يتصف بأحد الصفتين المتقابلتين، إما العلم وإما الجهل، وإما القدرة وإما العجز، وإما الكلام وإما الخرس، وإما العمىٰ وإما البصر، وإما السمع وإما الصمم... وليس بين النفي والإثبات واسطة أصلًا، وجهل الإنسان لا يدفع ثبوت أحد النقيضين؛ فإن سلب أحد النقيضين إثبات للآخر، وتغيير العبارة لا يستلزم صحة القول برفع النقيضين[١].

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٢٢ - ص١٢٣.

◈ الوجه الثاني: أن ما جاز لواجب الوجود وجب له:

هذا الوجه مبني علىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ إله كامل، ومن لوازم هذا الكمال: وجوب اتصافه عَزَّوَجَلَّ بصفات الكمال، وكل صفة جاز أن يوصف بها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فإنه يجب أن تُثبت له؛ لأن كون الصفة صفة كمال، يوجب أن تكون صفة لله عَزَّوَجَلَّ لما يلي:

١ - أن غناه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وكماله ثبت له لنفسه، لا لعلة جعلته غنيًا كاملًا، وفقر المخلوقات وحاجتها إليه جَلَّجَلَالُهُ ثبت لذواتها، لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه؛ فدل هذا علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ متصف بصفات الكمال أزلًا وأبدًا(١).

٢ - أنه لو لم يجب أن يتصف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بكل صفة كمال؛ لكان لا يخلو:

أ - أن يكون ممتنعًا أن يتصف عَزَّوَجَلَّ بهذه الصفات، وهو محال؛ لأنه لا يمكن أن تكون الصفات التي هي كمال مما يمتنع عن الرب الكامل أن يتصف بها.

ب - أن يكون اتصافه بهذه الصفات ممكنا، ولكنه جَلَّجَلَالُهُ لم يتصف بها؛ لأن اتصافه بها متوقف علىٰ غيره عَزَّوَجَلَّ، وهذا ممتنع؛ لأن لازم هذا: أن يكون غيره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أكمل منه؛ لو كان غيره معطيًا له صفات الكمال؛ وهذا ممتنع(٢).

وإذا كان كذلك فقد ظهر أن صفات الكمال واجبة لله جَلَّجَلَالُهُ، وأنه

---

(١) انظر: الرد علىٰ المنطقيين لابن تيمية ص٢٨٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج١٢ ص١٥٧ - ص١٥٨.

سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ موصوف بصفات الكمال أزلًا وأبدًا.

◈ الوجه الثالث: الاتفاق في الأسماء لا يستلزم تماثل المسميات:

كيف تستدل بكون تماثل الأسماء لا يستلزم تماثل المسميات علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة؟

تقدم معنا أن الاتفاق في الأسماء لا يستوجب تماثل المسميات والموصوفات؛ لأن ثبوت قدر مشترك ذهني، وقدر مميز خارجي خارجي، قائم علىٰ أن إثبات الصفة فرع عن إثبات الذات، وأن لكل ذات ما تختص به، وتتميز به عن بقية الموجودات، وتكرر معنا أن التمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية إنما هو ما يستلزم الاشتراك فيما يختص به الخالق جَلَّجَلَالُهُۥ؛ لأن ما يختص به سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لا يجوز أن يشركه فيه مخلوق؛ فلا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؛ فظهر أن الاتفاق في الأسماء لا يستلزم تماثل المسميات.

ثم إن شيخ الإسلام بعد أن بين أن ما نفاه غلاة المعطلة شيء ثابت بالبراهين الشرعية والعقلية، انتقل إلىٰ مناقشة هؤلاء الغلاة في المنهج الحجاجي الذي يستخدمونه، مبينا أن حججهم حجج خطابية، تقوم علىٰ تسمية المثبت للصفات مشبهًا مجسمًا؛ فيتأثر الجهال الذين لا يعلمون الفرق بين القدر المشترك والقدر المميز؛ فيظنون أن تسمية الرب جَلَّجَلَالُهُۥ بأسماء قد يسمىٰ بها المخلوقات، أو وصفه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بما قد يوصف به بعض المخلوقات، يستوجب الوقوع في التمثيل والتشبيه المذموم.

وليس الأمر كذلك؛ لأن إثبات القدر الذهني المشترك، لا يستوجب الوقوع في أي محذور.

شبهة التركيب.

قال شيخ الإسلام: «**وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم، والقدرة، والإرادة؛ مستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع. قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة. أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا، فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيبا ممتنعًا. قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة؛ وليس هو تركيبا ممتنعًا؛ وذلك أنه من المعلوم في صريح العقول أنه ليس معنىٰ كون الشيء عالمًا هو معنىٰ كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا؛ فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة، ثم إنه متناقض: فإنه إن جوز ذلك؛ جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع؛ وحينئذ فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب؛ كان وجود كل مخلوق يعدم بعدم وجوده ويوجد بعد عدمه هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي الذي لا يقبل العدم، وإذا قدر هذا كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة علىٰ كل تقدير**».

إثبات الصفات الإلهية لا يستلزم القول بالتركيب المذموم.

- وهنا نجد أن شيخ الإسلام يشير إلىٰ الشبهة الكلية للفلاسفة ومن تأثر بهم، وخلاصة هذه الشبهة: أن تعدد الصفات مستلزم للتركيب. وقد رد عليها رَحِمَهُ ٱللَّهُ من وجوه:

◈ **الوجه الأول: المعارضة:**

من الأمور التي استند إليها ابن تيمية لإبطال ما ذهب إليه غلاة النفاة، من دعوىٰ استلزام إثبات الصفات الإلهية للقول بالتركيب: معارضته بما يصرحون به من أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة.

فإن إثباتهم لهذه الألفاظ المتعددة، دال علىٰ أنهم يؤمنون بمعان متعددة متغايرة في العقل؛ فيكونون قد وقعوا في التركيب، وهم لا يقولون بذلك، بل يرون أن إثباتهم لهذه المعاني هو التوحيد الحقيقي، وليس هذا تركيبًا ممتنعًا. فيقال لهم: كيف صح لكم أن تذهبوا إلىٰ أن إثباتكم لهذه الألفاظ التي لم يدل عليها أي دليل لا محذور فيه، ثم تذهبون مع هذا إلىٰ أن الإيمان بألفاظ الصفات التي وردت بها النصوص، ودلت علىٰ اتصاف الذات الإلهية بها، تركيب ممتنع.

◈ **الوجه الثاني: المنع:**

منع صحة هذا المذهب، مبني علىٰ بيان أنه قائم علىٰ أن إثبات الصفات لله جَلَّجَلَالُهُ، يستوجب أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ذاتًا وصفات؛ فيكون عَزَّوَجَلَّ مركبًا، والمركب مفتقر إلىٰ أجزائه، وأجزاؤه غيره؛ فيكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مفتقرًا، ولما كان الله عَزَّوَجَلَّ غنيًا بالاتفاق؛ امتنع أن يوصف بالصفات.

وهذه الشبهة مبنية علىٰ ما في لفظ الغير من إجمال، فبالإضافة إلىٰ أقوال الفلاسفة في التفريق والمغايرة بين الذات والصفات، نجد أن هناك أقوال أخرىٰ، فقد يراد بالغير:

١ - الموجود المباين للموجود الآخر، بحيث تجوز مفارقة أحدهما

الآخر بزمان أو مكان. وهذا اصطلاح الأشعرية.

٢ – ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، وهذا اصطلاح طوائف من المعتزلة والكرامية.

٣ – مذهب أئمة السنة الذين يمنعون من إطلاق اللفظ نفيًا وإثباتًا؛ لما فيه من الإجمال، ويقولون:

أ – إذا أريد بالغير ما هو مباين له جَلَّجَلَالُهُ؛ فلا يصح أن يقال: إن صفاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ غيره؛ لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ نهىٰ عن الحلف بغير الله، وبين أن من فعل ذلك فقد أشرك. وقد ثبت في السنة جواز الحلف بصفاته عَزَّوَجَلَّ كعزته وعظمته؛ فعلمنا أن صفاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا تدخل في مسمىٰ الغير عند الإطلاق.

ب – إذا أريد بالغير أنه يجوز أن نؤمن به جَلَّجَلَالُهُ، من غير أن نعلم اتصافه ببعض الصفات، أو أن نعلم اتصافه عَزَّوَجَلَّ ببعض الصفات دون علمنا باتصافه ببعضها، فلا ريب أن هذا ممكن؛ فإنه ليس جميع أهل الإسلام علىٰ علم بجميع النصوص التي أتت تبين ما لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من الصفات[(١)].

وبما أنه يمتنع أن يُفرق بين الذات وبين صفاتها؛ فإنه يمتنع أن يكون إثبات الصفات تركيبًا ممتنعًا؛ لأنه لا يلزم من إيماننا بالصفات، إلا أننا نؤمن بوجود إله كامل، موصوف بجميع صفات الكمال، والعقل يشهد علىٰ أن اتصاف الذات بالصفات اللازمة لها، ليس هو تركيبًا ممتنعًا، كما أنه يشهد أنه ليس معنىٰ كون الشيء عالمًا، هو معنىٰ كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه

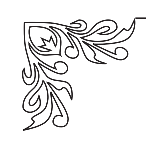
(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص١٦٧ والرسالة الأكملية لابن تيمية ص٢٣.

عالمًا قادرًا؛ فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الموصوف، أو أن تكون هذه الصفة هي عين الصفة الأخرىٰ؛ فهو من أعظم الناس سفسطة.

◈ الوجه الثالث: الاستدلال بمآلات القول علىٰ بطلانه:

كيف كان هذا الوجه قائمًا علىٰ الوجه السابق؟

هذا الوجه مبني علىٰ الوجه السابق؛ فإن من جوز أن تكون هذه الصفة هي الصفة الأخرىٰ، وجوز أن تكون الصفة هي ذات الموصوف، من غير أن يثبت للموصوف أي معنىٰ زائد؛ بسبب وصفه بهذه الصفة أو تلك، بل ذهب إلىٰ أن الذات الإلهية ذات بسيطة لا تتميز صفاتها بعضها عن بعض؛ فإن هذا سيفضي به إلىٰ عدم التمييز بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود؛ فيصل به الحال إلىٰ الإيمان بوحدة الوجود، وأن يكون الوجود واحدًا بالعين؛ وبهذا يكون هؤلاء المعطلة قد وقعوا في شر مما فروا منه؛ لأنه يلزم من القول بوحدة الوجود، أن يكون الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ وجودًا موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وبكل نقص وكل عيب يشاهد في الخارج. وهذا ما يصرح به أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد؛ فوصفوا الرب جَلَّجَلَالُهُ بكل نقيصة موجودة في العالم.




دلالة الأصل الأول على تناقض جميع المخالفين

بعد ما قام به شيخ الإسلام من الاطالة والتوسع في إثبات تناقض أقوال المعطلة؛ لأنه لا يمكن أن يثبت صحة عقيدة أهل السنة والجماعة إلا من خلال إبطال جميع المذهب المخالفة؛ لما تقدم معنا من أن التناقض إنما يدل علىٰ بطلان قول الشخص، ولا يستوجب صحة قول من خالفه؛ لأنه قد يكون الحق خارجًا عن كلا القولين.

فتناقض الأشاعرة في الصفات، لا يدل علىٰ صحة عقيدة المعتزلة في حمل جميع الصفات علىٰ المجاز؛ لأن مذهب المعتزلة مذهب متناقض أيضًا؛ فكان لا بد من إبطال عقيدة المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات.

ولكن قد يوجد من الجهمية من يقول: بطلان عقيدة المعتزلة في الأسماء والصفات، لا يدل علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة، ولكنه يدل علىٰ اطراد عقيدة الجهمية، في نفيهم للأسماء والصفات جميعًا. فكان لا بد من الرد عليهم من خلال بيان تناقضهم. وهكذا يكون الحكم نفسه مع الفلاسفة، الذين استدل ابن تيمية بتناقضهم علىٰ بطلان مذهبهم.

تناقض المخالفين.

وبهذا نجد أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أثبت تناقض جميع المخالفين لأهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، وفي هذا يقول: «**وهذا باب مطرد فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول من الصفات، لا ينفي**

شيئًا فرارًا مما هو محذور، إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه، فيقال له: هكذا القول في جمع الصفات، وكل ما تثبته من الأسماء والصفات، فلا بد أن يدل علىٰ قدر تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به وامتاز عن خلقه، أعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال».

النافي للصفات واقع في المحاذير التي يرىٰ أن المثبت قد وقع فيها.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ أن كل من نفىٰ الأسماء والصفات، أو نفىٰ الصفات الإلهية، أو نفىٰ شيئًا مما أتت به نصوص الوحي من الصفات، فإنه لا ينفي شيئًا فرارًا مما هو محذور عنده، إلا وهو في الحقيقة مثبت لما يلزم من أن يكون واقعًا في نظير ما فر منه، كما تقدم معنا في ذكر أقوال المعطلة، وما لزمهم من التناقض.

ولا مخرج لهم من هذا التناقض إلا إن أثبتوا إلهًا موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، من غير أن يكون في اتصافه بهذه الصفا مماثلًا لخلقه؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض؛ فإنه لا بد من إثبات صفة لله عَزَّوَجَلَّ، ولو أن تكون صفة الوجود؛ لأن من نفىٰ أن يكون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجودًا، كان مخالفًا للنصوص القطعية من الوحي، ومخالفًا لما أجمع عليه أهل الإسلام، ثم إن إثبات وجوده جَلَّجَلَالُهُ؛ فظهر أنه لا بد من الإيمان بوجود إله، وأن له صفات لا تماثل صفات المخلوقين سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وبما أنه لا يمكن أن يقال: إن وجود الرب عَزَّوَجَلَّ مماثل ومشابه لوجود المخلوق، مع أننا نؤمن بأنه جَلَّجَلَالُهُ موجود. فكذلك يقال في جميع الصفات؛

فتثبت مع الإيمان بأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يختص ويمتاز عن خلقه، بما هو أعظم من أن يخطر بالبال، أو يدور في الخيال.

كيف يخرج المخالف من التناقض الذي وقع فيه؟

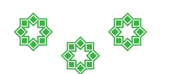
❏ فتبين أنه لا بد للمخالف من واحد من أمور ثلاثة:

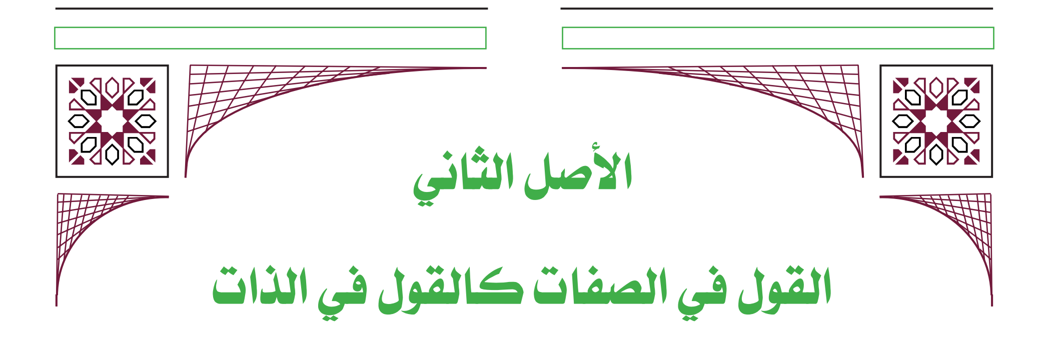
١ - النفي العام والتعطيل المحض، وإنكار أن يكون سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجودًا، وهذا لا يقول به مسلم.

٢ - أن يثبت له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الأسماء الحسنىٰ، مع نفيه لصفات الله عَزَّوَجَلَّ، أو نفيه لبعضها؛ فيكون واقعًا في التناقض.

٣ - الإيمان بما وصف به الله جَلَّجَلَالُهُ نفسه، وبما وصفه به رسوله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والإقرار به علىٰ الحقيقة، مع قطع الطمع عن إدراك حقيقة هذه الصفات، وهذا هو المتعين.

وما ذكرناه هنا، مبني علىٰ أن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أننا لا نعلم كيفية الذات، فإننا لا نعلم كيفية الصفة، وتحرير هذا، هو ما سيظهر لنا - إن شاء الله - من خلال شرح ما ذكره شيخ الإسلام في الأصل الثاني، الذي هو موضوعنا التالي.





الأصل الثاني

القول في الصفات كالقول في الذات

بعد أن فرغ شيخ الإسلام من الأصل الأول، أراد أن يؤكد ما ذكره – من أنه لا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه مع نفي مماثلته جَلَّجَلَالُهُ لخلقه – بأصل ثان، هو: القول في الصفات كالقول في الذات، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وهذا يتبين بالأصل الثاني. وهو: أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات؛ فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات. فإذا قال السائل: كيف استوىٰ علىٰ العرش؟ قيل له: كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة. لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه.**

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلىٰ السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله؛ إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له وتابع له؛ فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستوائه ونزوله، وأنت لا تعلم كيفية ذاته.

وإذا كنت تقر بأن له حقيقة ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء: فسمعه، وبصره، وكلامه، ونزوله، واستواؤه، ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال، التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين، وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم».

إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه.

بعد ما تقدم معنا في الأصل الأول من التأكيد علىٰ أن جميع الصفات الإلهية يجب أن تأخذ الحكم نفسه. نصل إلىٰ الأصل الثاني، الذي يُبين لنا أن إيماننا بالذات الإلهية علىٰ الحقيقة بلا تكييف، يوجب علينا أن نؤمن بالأسماء والصفات والأفعال الإلهية علىٰ المنهجية نفسها التي آمنا بالذات الإلهية بناءً عليها، يقول الأشعري: «وأجمعوا علىٰ أن صفته عَزَّوَجَلَّ لا تشبه صفات المحدثين، كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين»[١].

فكما أننا نؤمن بأن ذات الله موجودة حقيقة، وأنها لا تماثل ذوات المخلوقين، يجب علينا أن نؤمن بالأسماء والصفات والأفعال الإلهية علىٰ الحقيقة، وأن نؤمن بأنها لا تماثل أسماء وصفات وأفعال المخلوقين[٢].

وذات الشيء: حقيقته وخاصته[٣].

وحيث جاء في القرآن لفظ «ذات» لم يجئ إلا مقرونا بالإضافة، كقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال:١]. وقوله: ﴿عَلِيمٌ

(١) رسالة إلىٰ أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص١٢٢.

(٢) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج٢ ص٣٠.

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ج١٥ ص٣٤.

بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الأنفال:٤٣]. لكن لما صار النظار يتكلمون في باب الصفات؛ قالوا: إنه يقال: إنها ذات علم وقدرة، ثم إنهم قطعوا هذا اللفظ عن الإضافة، وعرفوه؛ فقالوا: «الذات» وقد أنكره طائفة من أهل العلم، ورد عليهم آخرون، وفصل الخطاب: أن هذا اللفظ يقتضي وجود ذات وصفات، ولا يدل علىٰ وجود ذات منفصلة عن الصفات؛ فإنه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوتية أصلًا، بل فرض هذا في الخارج كفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره، ففرض عرض قائم بنفسه لا صفة له، كفرض صفة لا تقوم بغيرها، كلاهما ممتنع؛ فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به[(١)].

وقد أشار بعضهم إلىٰ أنه وجد من خطأ من أطلق لفظ الذات علىٰ الله تعالىٰ؛ لكونه تأنيث (ذو). ثم أجاب أنّهم جعلوا لفظ الذات اسمًا للحقيقة من كلِّ شيء، واصطلحوا عليه؛ فصح إطلاقه علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ[(٢)].

❑ والصحيح أنه يجوز إطلاق لفظ الذات علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، ففي البخاري عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: «لم يكذب إبراهيم عَلَيْهِٱلسَّلَامُ إلا ثلاث كذبات، ثنتين منهن في ذات الله عَزَّوَجَلَّ...»[(٣)].

وقال خبيب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ:

ولست أبالي حين اقتل مسلمًا ... علىٰ أي شق كان في الله مصرعي

(١) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص٢٤ - ٢٥.

(٢) انظر: خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام للقسطنطيني ص٣١.

(٣) البخاري رقم: ٣٣٥٨.

وذلـك فـي ذات الإلـه وإن يشأ يبارك على أوصال شلو ممزع[(١)]

❑ وما ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الأصل، من أنه يجب علينا أن نؤمن بالأسماء والصفات والأفعال الإلهية على المنهجية نفسها التي آمنا بالذات الإلهية بناءً عليها، يقوم على:

١ - اتفاق جميع المسلمين على الإيمان بوجود الذات الإلهية.

٢ - اتفاق جميع المسلمين في إنكار تكييف الذات الإلهية.

ثم يأتي فيما بعد: وجوب رد المختلف فيه إلى المتفق عليه، فإن كان الخلاف بيننا وبين المعطلة قائم على ما زعموه من أن إثبات الصفات مستلزم للمحذور، والوقوع في التجسيم والتركيب، فإن الاتفاق معهم حاصل على أن ذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا تماثل أي ذات؛ فوجب أن نؤمن جميعًا بأن الذات متصفة بصفات لا تماثل صفات المخلوقين؛ لأن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون مماثلة لذوات المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون مماثلة لصفات المخلوقات.

❑ وهذا الأصل أصل جليل، يردُ به على جميع فرق المعطلة؛ لأنه يمكن أن يقال لكل فرقة من فرق المعطلة: الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، فإن كنتم تثبتون وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وتقرون بأنه إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثباتنا لصفاته جَلَّ جَلَالُهُ إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فلم لم تثبتوا لذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات،

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج٤ ص٦٣.

ولا تدرك بالعقول، مع إقراركم بأن لله عَزَّوَجَلَّ ذاتًا حقيقة ثابتة لا يماثلها شيء من الذوات، ولا تدرك بالعقول[١].

وإن أردنا أن نذكر صورًا من الاستفادة من هذا الأصل الجليل؛ في الرد علىٰ المخالفين، فيمكن أن يقال للمعتزلة الذين أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات: إنكم نفيتم الصفات الإلهية، بدعوىٰ أن إثباتها يستلزم التجسيم؛ لأنه لا يوجد موصوف بالصفات إلا وهو جسم، ولكنكم تثبتون وتؤمنون بوجود الذات الإلهية، مع أنه لا يوجد شيء مشاهد في الخارج ومسمىٰ بأنه ذات إلا وهو جسم، وهذا تناقض ظاهر؛ لأن اتساق الدليل العقلي موجب لحمل إثبات الصفات علىٰ أنه فرع عن إثبات الذات، فكما أنه أمكنكم إثبات ذات إلهية لا ماثل الذوات الجسمانية المشاهدة؛ فيجب عليكم إثبات الصفات الإلهية علىٰ نحو لا يستلزم أن تكون صفاته جَلَّجَلَالُهُ مماثلة لصفات الأجسام المخلوقة.

ومن الفرق التي يرد عليها بهذا الأصل: الأشاعرة والماتريدية؛ لأنهم يثبتون بعض الصفات ويؤولون بعضها؛ لأنهم يرون أن إثبات ما أولوه مستلزم للوقوع في التجسيم والتشبيه، فيقال لهم: إن كنتم ترون أن إثباتكم للذات الإلهية، لا يستوجب أنكم وقعتم في تشبه الله جَلَّجَلَالُهُ بالموجودات الجسمانية، فكيف تذهبون إلىٰ أن إثباتنا للصفات التي تتصف بها هذه الذات الإلهية، يستوجب أن نكون قد وقعنا في التجسيم والتشبيه المذموم؟!!

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة لقوام السنة ج١ ص٢٨٨.

❑ ولتوضيح هذا الأصل؛ فقد قام شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ بضرب ما يفي بالمقصود من الأمثلة:

◈ **المثال الأول: صفة الاستواء:**

صفة الاستواء مما يوضح لنا كيف يدل هذا الأصل علىٰ إثبات الصفات لله جَلَّجَلَالُهُ علىٰ الحقيقة، بيان ذلك: إن أتىٰ إلينا شخص ممن ينكر استواء الله علىٰ عرشه، وقال: كيف استوىٰ جَلَّجَلَالُهُ علىٰ العرش؟ فإنا نقول له: الأصل المتفق عليه: أن العلم بكيفية الذات الإلهية شيء مستحيل، وجهلنا بكيفيتها لا يعني ألا نؤمن بها. وكذلك صفة الاستواء، فإن جهلنا بكيفيتها لا يعني أن نذهب إلىٰ تأويلها؛ لأن الكلام في كيفية الصفة مبني علىٰ معرفة كيفية الذات الإلهية، التي اتفقنا علىٰ أنه لا يمكن لأحد أن يعلمها.

◈ **المثال الثاني: صفة النزول:**

ومن الصفات التي تأخذ الحكم نفسه: صفة النزول، فإن علمنا بكيفية النزول الإلهي مبنية علىٰ علمنا بكيفية الذات الإلهية، ولما كنا لا نعلم حقيقة الذات الإلهية؛ كان جهلنا بكيفية النزول الإلهي حتمية قطعية[١].

وما أحسن ما قال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: كيف استوىٰ؟ وكيف ينزل إلىٰ السماء الدنيا؟ وكيف يداه؟ ونحو ذلك، فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري غير معلوم للبشر. فقل له: فالعلم بكيفية الصفة قائم علىٰ العلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن نعلم كيفية صفة لموصوف، ولم نعلم كيفية ذاته.

---

(١) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص١١٩ – ص١٢٠.

وهذا الحكم ليس خاصًا بالاستواء، أو بصفة النزول، بل هو حكم يجري في كل الصفات الإلهية؛ لأن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات، فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف.

تناقض الأشاعرة في تأويلهم لنصوص الصفات.

قال شيخ الإسلام: «**وهذا الكلام لازم لهم في العقليات، وفي تأويل السمعيات؛ فإن من أثبت شيئًا ونفىٰ شيئًا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، ولو طولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا؛ لم يجد بينهما فرقا؛ ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض الذين يوجبون فيما نفوه: إما التفويض. وإما التأويل المخالف لمقتضىٰ اللفظ. قانون مستقيم.**

فإذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررتم هذا والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح؛ فهذا تناقضهم في النفي، وكذا تناقضهم في الإثبات، فإن من تأول النصوص علىٰ معنىٰ من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنىٰ الذي هو مقتضاه إلىٰ معنىٰ آخر؛ لزمهم في المعنىٰ المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنىٰ المصروف عنه.

فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه: هو إرادته للثواب والعقاب؛ كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في: الحب، والمقت، والرضا، والسخط، ولو فسر ذلك بمفعولاته، وهو: ما يخلقه من الثواب والعقاب؛ فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل لا بد أن يقوم أولا

بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون علىٰ فعل ما يحبه ويرضاه ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل علىٰ مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد؛ مثلوا. وإن أثبتوه علىٰ خلاف ذلك؛ فكذلك الصفات».

لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض قانون مستقيم.

❑ نجد أن شيخ الإسلام يُخصص الكلام بالأشاعرة، الذين يثبتون بعض الصفات، ويذهبون إلىٰ أن العقل لا يدل إلا علىٰ ثبوت هذه الصفات؛ ثم يؤولون بقية الصفات، فيقول لهم: إن من أثبت شيئًا من الصفات، ونفىٰ شيئًا بالعقل، لن يجد فرقًا بين ما أثبته وبين ما نفاه؛ بل هو متناقض نفيًا وإثباتًا:

١ - أما تناقضه في النفي؛ فلأنه لا يوجد له مستند صحيح يفرق به بين الصفات التي أثبتها، وبين الصفات التي نفاها، فإذا قيل له: لم أثبت سبع صفات علىٰ الحقيقة، وأولت بقية الصفات. فلن يجد جوابًا صحيحًا؛ لأنه إن اعتذر بأن إثبات غير الصفات السبع مستلزم للتجسيم. قيل له: إثباتنا للصفات الخبرية إنما هو فرع عن إثباتنا للذات الإلهية، فكما أننا نُثبت الذات من غير أن يكون في إثباتها أي محذور، فكذلك الصفات السمعية، وأما أنت فوقعت في التناقض؛ لأنك ذهبت إلىٰ أن إثبات الذات الإلهية لا يستلزم تشبيهها بالذوات المخلوقة، ثم ذهبت إلىٰ أنه يتعين أن تحمل بعض صفاتها التي أتىٰ بها السمع علىٰ المجاز؛ فهذا تناقض في النفي.

٢ - أما تناقضه في الإثبات، فإن من تأول النصوص علىٰ معنىٰ من المعاني التي يثبتها، فلا بد أن يقع في المحذور الذي فر منه؛ فإنه إذا صرف النص عن

المعنىٰ الذي هو مقتضاه إلىٰ معنىٰ آخر؛ لزمه في المعنىٰ المصروف إليه ما كان يلزمه في المعنىٰ المصروف عنه، مثال ذلك:

أ - من قال: إثبات الاستواء يلزم منه مماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق الذي يستوي علىٰ الدابة، أو علىٰ أي موضع؛ فيجب صرف المعنىٰ إلىٰ الاستيلاء علىٰ العرش. فيقال له: يلزم من هذا مماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق الذي يستولي علىٰ شيء ما. فإن قال: أنا أثبت له عَزَّوَجَلَّ استيلاءً لا يماثل فيه المخلوقات. قلنا: فهلا أثبت له استواءً لا يماثل استواء المخلوقات.

ب - من قال: يجب تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه عَزَّوَجَلَّ بإرادته للثواب والعقاب؛ لأنه يلزم من إثبات هذه الصفات أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مشابهًا للمخلوق الذي يتصف بها. قلنا: يلزمك في الإرادة نظير ما ذكرت أنه لازم لمن أثبت الحب، والمقت، والرضا، والسخط، علىٰ الحقيقة، فإن قال: الصحيح هو تفسير هذه الصفات بمفعولاته، فالمحبة والرضا... هي ما يخلقه عَزَّوَجَلَّ من الثواب، والغضب... هو ما يخلقه جَلَّجَلَالُهُ من العقاب. قلنا: يلزمك في ذلك نظير ما فررت منه، فإن الفعل لا بد أن يقوم بالفاعل؛ فتكون قد أثبت لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الفعل؛ فلم لا تُثبت له عَزَّوَجَلَّ جميع الصفات الفعلية التي أتىٰ بها الدليل، علىٰ وجه لا يكون فيه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مماثلًا للمخلوق الذي يوصف بمثل هذه الصفات.

وبهذا يظهر لنا مقصود شيخ الإسلام من ذكره لهذا الأصل، وأنه ينطلق من هذا الأصل الكلي؛ ليرد علىٰ جميع المعطلة، الذين يثبتون لله تعالىٰ ذاتًا حقيقية لا تماثل ذوات المخلوقين، ولكنهم يخالفون في الصفات. فيقول لهم:

الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات، فإن كنتم تثبتون وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وتقرون بأنه إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثباتنا لصفاته عَزَّوَجَلَّ، إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فلم لم تثبتوا لذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات، مع إقراركم بأن لذاته حقيقة ثابتة لا يماثلها شيء من الذوات.

❁ ❁ ❁

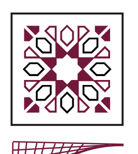
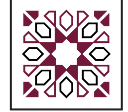


الفصل الثاني

المثلان المضروبان

❁ **المثل الأول**: اتفاق أسماء المخلوقات الدنيوية والأخروية مع تباين المسميات.

❁ **المثل الثاني**: اتفاق الأجسام والأرواح في الصفات مع تباينهما في حقيقة الذات والصفة.

المثل الأول
اتفاق أسماء المخلوقات الدنيوية والأخروية مع تباين المسميات

مراد شيخ الإسلام من هذا المثل المضروب: أن يؤكد ما ذكره سابقًا، من أن اتفاق الأشياء في الأسماء، لا يلزم منه اتفاقها في الحقائق؛ فكان أن دلل لما قال بشيء متفق عليه، وهو: أن مما أعده الله جَلَّجَلَالُهُ من نعيم لأهل الجنة، ما يوافق ما في الدنيا في الاسم، ويخالفه في الحقيقة، مع أن الكل مخلوق، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وأما المثلان المضروبان: فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها: لبنا، وعسلًا، وخمرًا، وماءً، ولحمًا، وحريرًا، وذهبًا، وفضة، وفاكهة، وحورًا، وقصورًا. وقد قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء. وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالىٰ؛ فالخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعظم مباينة للمخلوقات منه مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا؛ إذ المخلوق أقرب إلىٰ المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلىٰ المخلوق، وهذا بين واضح**».

تباين المسميات المخلوقة دليل علىٰ مباينة الخالق لمخلوقاته.

أخبر الله عَزَّوَجَلَّ أن في الجنة لبنا، ولم يقل عاقل: إن اللبن الذي في الجنة مماثل للبن الذي في الدنيا. كما أخبرنا سبحانه أن في الجنة عسلًا، ولم يقل أحد من العلماء: إن عسل الجنة مماثل لعسل الدنيا. كما أخبرنا جَلَّجَلَالُهُ أن فيها خمرًا، ولم يقل أحد: إن خمر الجنة مماثل لخمر الدنيا المسكرة، وهكذا في العديد مما أعده الله عَزَّوَجَلَّ لأهل الجنة من النعيم المخلوق.

وكل هذا قائم علىٰ أن المتلقي يؤمن بأن هناك قدر مشترك، وقدر مميز؛ فبالقدر المشترك نعلم معنىٰ اللفظ، وبالقدر المميز نعلم أن المسميات الموجودة في الجنة مخالفة للمسميات المخلوقة في الدنيا.

❑ وهنا نجد أن المسلم يؤمن بـ:

١ - أن في الجنة لبنا، وعسلًا، وخمرًا، وماءً، ولحمًا، وحريرًا، وذهبًا، وفضة، وفاكهة، وحورًا، وقصورًا.

٢ - أن في الدنيا لبنا، وعسلًا، وخمرًا، وماءً، ولحمًا، وحريرًا، وذهبًا، وفضة، وفاكهة، وحورًا، وقصورًا.

٣ - أن أسماء المخلوقات في الجنة مماثلة لأسماء المخلوقات في الدنيا.

٤ - أن المسميات الموجودة في الجنة مخالفة تمامًا للمخلوقات الموجودة في الدنيا، وأن بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالىٰ.

فنحن نعلم معنىٰ ما في الجنة من اللبن، ونعلم أنه مغاير لما في الدنيا من اللبن، وهذا الحكم قائم علىٰ أننا نعلم معنىٰ اللبن؛ بناءً علىٰ ما في أذهاننا

من العلم بالقدر المشترك الذهني، الذي يبين لنا معنىٰ الماء، ومعنىٰ العسل، ومع تفريقنا بين أنواع النعيم الموجودة في الجنة، فنحن نفرق بين المخلوق الموجود في الجنة، والمخلوق المسمىٰ بالاسم نفسه في الدنيا؛ فالمسلم يعلم أن خمر الجنة ليس مماثلًا لخمر الدنيا، مع أن الاسم واحد في كلا الموضعين.

كيف تستدل بتباين المسميات المخلوقة علىٰ صحة عقيدة أهل السنة في الصفات؟

وهذا هو معنىٰ الأثر المنقول عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء. فالأسماء متماثلة، إذ في الجنة: ذهب وحرير وخمر. وفي الدنيا توجد هذه الأشياء. إلا أن حقائق الأشياء الموجودة في الجنة، مختلفة تمامًا عن حقائق الأشياء الموجودة في الدنيا.

وإذا كانت حقائق المخلوقات التي أخبر الله عَزَّوَجَلَّ عنها، بينها من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالىٰ؛ فحقائق الأسماء المشتركة بين الخالق سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وبين مخلوقاته أعظم مباينة من ذلك؛ وذلك أن حقيقة الاسم قائمة علىٰ حقيقة الذات، فكما أن ذاته عَزَّوَجَلَّ مختلفة عن بقية الذوات؛ فأسماء وصفات الذات الإلهية، مختلفة عن أسماء وصفات بقية الذوات.

مذاهب الناس في التعامل مع النصوص.

قال شيخ الإسلام: «**ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق: فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وأن مباينة الله لخلقه أعظم.**

والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب

والعقاب، ونفوا كثيرا مما أخبر به من الصفات، مثل: طوائف من أهل الكلام.

والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة، والباطنية، والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر.

ثم إن كثيرًا منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب؛ فيجعلون الشرائع المأمور بها والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون من الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلىٰ شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء علىٰ الرسل - صلوات الله عليهم - وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله، وقد يقولون: الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم؛ رفعوا عنه الواجبات وأباحوا له المحظورات، وقد يوجد في المنتسبين إلىٰ التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب.

وهؤلاء الباطنية هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون علىٰ أنهم أكفر من اليهود والنصارىٰ.

وما يحتج به علىٰ الملاحدة أهل الإيمان والإثبات، يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات علىٰ من يشرك هؤلاء في بعض إلحادهم،

فإذا أثبت لله تعالىٰ الصفات، ونفىٰ عنه مماثلة المخلوقات، كما دل علىٰ ذلك الآيات البينات؛ كان ذلك هو الحق الذي يوافق المعقول والمنقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات».

اطراد المنهج المعرفي دليل علىٰ صحة العقيدة.

❑ يشير شيخ الإسلام إلىٰ نتيجة قامت علىٰ موقف الناس من التعامل مع نصوص الوحي، في ركن من أركان الإيمان، وهو: الإيمان باليوم الآخر، مع مقارنة هذا الموقف بموقفهم من التعامل مع نصوص توحيد الأسماء والصفات؛ لأن هذا هو الموضوع الرئيس للرسالة التدمرية؛ فذكر افتراق الناس في هذا المقام علىٰ ثلاثة أقوال:

◈ **القول الأول: قول السلف:**

مذهب أهل السنة والجماعة هو: الإيمان بما أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به عن نفسه، والإيمان بما أخبر به عن اليوم الآخر، علىٰ وجه الحقيقة، مع الإيمان الجازم بأن الاتفاق في الأسماء لا يوجب الاتفاق في المسميات.

◈ **القول الثاني: مذهب أهل الكلام:**

ذهب أهل الكلام من معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية، إلىٰ إثبات ما أخبر الله به من نعيم أهل الجنة، من: الحور العين، الفواكه، اللبن... علىٰ وجه الحقيقة. وفي مقابل هذا التعامل مع نصوص الجنة وما فيها من نعيم، فإنهم تعاملوا مع نصوص الصفات الإلهية، بمنهجية مختلفة تمامًا، فذهبت المعتزلة إلىٰ نفي جميع الصفات، وأثبت الأشاعرة سبع صفات، وأما الماتريدية فأثبتوا ثمان صفات.

والسبب الذي دفع بهذه الفرق الكلامية إلىٰ التناقض في التعامل مع النصوص: أنهم توهموا أن إجراء نصوص الصفات علىٰ الظاهر مستلزم للتجسيم، والتجسيم مستلزم للتركيب؛ والتركيب مستلزم للحدوث، وهذا ما يصح أن يقال في نعيم الجنة المخلوق، ولا يصح أن يقال في حق الله جَلَّجَلَالُهُ.

◈ القول الثالث: قول الفلاسفة:

مذهب الفلاسفة ومن اتبعهم من الباطنية في الصفات الإلهية مذهب واضح البطلان، وقد آل بهم الأمر إلىٰ أنهم لم يثبتوا إلهًا له أسماء وصفات ووجود، بل كان محصلة قولهم: أن وجوده عَزَّوَجَلَّ وجود ذهني، وأما في الخارج فلازم مذهبهم أنه لا يوجد إله، له ذات وصفات وأفعال.

ومع إنكار الفلاسفة للصفات الإلهية، هم ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن اليوم الآخر، ويذهبون إلىٰ حمل نصوص قيام القيامة علىٰ المجاز.

ومع أن هذا هو حقيقة قولهم، فإنهم يذهبون إلىٰ وجوب كتم هذا عن الجمهور، الذين لا بد أن تُجرىٰ لهم نصوص الصفات ونصوص اليوم الآخر علىٰ الظاهر؛ لأنه لا يصلح لهم إلا مثل هذا المنهج؛ بسبب ضعف عقولهم عن فهم البراهين الفلسفية.

ومنهم من غلا وجعل نصوص الأمر والنهي من باب المجاز، حيث ذهب إلىٰ أن الصلاة والزكاة والصوم والحج عبادات خاصة بالعوام، وأما الخاصة وخاصة الخاصة، فتسقط عنهم التكاليف؛ لأنهم وصلوا إلىٰ مرتبة اليقين.

وقد تأول هؤلاء الباطنية النصوص التي فيها الأمر بالصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، تأويلاً باطنيًا قرمطيًا، فقالوا: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، أو الفناء في ذات الله تعالىٰ. وأما الزكاة فهي إنكار القول بوجود ممكن الوجود، والإيمان بأنه لا موجود إلا الله عَزَّوَجَلَّ.

والصيام عبارة عن كتمان أسرارهم، أو الإمساك عن رؤية الخلق، والإيمان بأنه لا وجود إلا للخالق عَزَّوَجَلَّ. والحج عبارة عن السفر إلىٰ شيوخهم، أو السفر العقلي إلىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ من أجل الفناء والاتحاد به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. ولأجل هذا أجمع علماء الإسلام علىٰ أنهم أكفر من اليهود والنصارىٰ.

وبعد أن حكىٰ شيخ الإسلام هذا المذهب الغالي في النفي، وفي اليوم الآخر، وحملهم نصوص العبادات علىٰ المجاز، أشار إلىٰ ما أقامه أهل الكلام من حجج؛ ليبطلوا به مذهب هؤلاء، هو حجة لكل من آمن بأن نصوص الصفات يجب أن تحمل علىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز؛ لأنه لا بد أن تكون المنهجية في التعامل مع النصوص منهجية مطردة، وأما الذهاب إلىٰ أن نصوص الصفات تحمل علىٰ المجاز، ونصوص اليوم الآخر والعبادات تحمل علىٰ الحقيقة، فهو تناقض دال علىٰ فساد منهج أهل الكلام.

وكيف لا يكون هذا المنهج متناقضًا، مع أن النصوص التي أتت بإثبات الصفات الإلهية، ليست بأقل دلالة من النصوص التي أتت بإثبات نعيم وعذاب الآخرة، بل هي أكثر منها عددًا، وأظهر منها دلالة؟ بل الحق: أنه ليس مع من صرف نصوص اليوم الآخر إلىٰ المجاز دليل، وليس مع من صرف نصوص الصفات إلىٰ المجاز دليل.

الجائز والممنوع في القياس في باب الصفات.

قال شيخ الإسلام: «**والله سبحانه لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه؛ فإن الله لا مثيل له، بل له المثل الأعلىٰ، فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن**

يستعمل في حقه المثل الأعلىٰ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولىٰ به، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولىٰ بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزها عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم؛ فالخالق أولىٰ أن ينزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم».

لا يستعمل في حقه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ إلا قياس الأولىٰ.

انتقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ التأكيد علىٰ أن الاستدلال بالمثل الأول: اتفاق أسماء المخلوقات الدنيوية والأخروية وتباين المسميات. لا يعني أنه يجوز أن نقيس الله جَلَّجَلَالُهُ بشيء من الأقيسة التي تمثل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بمخلوقاته.

والقياس في اللغة هو: تقدير شيء بشيء[1].

وأما في الاصطلاح، فقد تعددت الأقوال فيه، فعلماء الأصول لهم اصطلاح، وللمناطقة اصطلاح آخر، وقد أشار رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أنواع القياس، وهي:

◈ النوع الأول: قياس التمثيل:

قياس التمثيل هو: انتقال الذهن من حكم معين إلىٰ حكم معين؛ لاشتراكهما في المعنىٰ المشترك الكلي. فهو يتصور المعنيين أولًا، وهما: الأصل، والفرع، ثم ينتقل إلىٰ لازمهما، وهو المشترك، ثم إلىٰ لازم اللازم وهو الحكم علىٰ المعين بالحكم نفسه الذي حُكم به علىٰ المعين الآخر[2].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج٥ص٤٠.

(٢) انظر: الرد علىٰ المنطقيين لابن تيمية ص١٠٣.

وقيل: تعدية حكم المنصوص عليه إلىٰ غيره؛ بجامع مشترك[١].

وهذا القياس هو القياس الذي يستعمله الفقهاء.

◈ **النوع الثاني: قياس الشمول:**

قياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين، إلىٰ المعنىٰ العام المشترك الكلي، المتناول له ولغيره، والحكم علىٰ المعين بما يلزم من دخوله تحت المعنىٰ العام المشترك الكلي. فكان قياس الشمول انتقال من خاص إلىٰ عام، ثم انتقال من ذلك العام إلىٰ الخاص، الذي حكم عليه بذلك الكلي[٢].

ويشير ابن تيمية إلىٰ العلاقة بين القياسين، فيقول: فهذا هو هذا في الحقيقة، وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلًا، هي حقيقة واحدة[٣].

وقياس التمثيل وقياس الشمول مما لا يجوز استعماله في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن كلا القياسين يقوم علىٰ قضايا كلية، تشترك فيها جميع الأطراف، والله عَزَّوَجَلَّ لا يدخل مع أحد من خلقه تحت قضية كلية.

◈ **النوع الثالث: قياس الأولىٰ:**

قياس الأولىٰ معناه: أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال؛ فالخالق أولىٰ به، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص، فالخالق أولىٰ بالتنزيه عنه، وهذا النوع من أنواع القياس، مما يجوز أن يستعمل في حقه سبحانه؛ قال الله

---

(١) انظر: البلبل للطوفي ص٤١٢ – ص٤١٣.

(٢) انظر: الرد علىٰ المنطقيين لابن تيمية ص١٠٢.

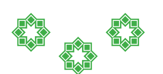
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٠٢.

تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل:٦٠]. أي الأكمل والأحسن. ومما ورد في الاستدلال بقياس الأولىٰ في السنة النبوية، قوله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**أتعجبون من غيرة سعد لأنا أغير منه والله أغير مني**»(١).

ولكنه يشترط في الكمال الذي يصح أن يكون كمالًا يوصف الله عَزَّوَجَلَّ بالمثل الأعلىٰ منه:

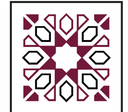
١- أن يكون كمالًا لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وبهذا يخرج الكمال الذي هو من خصائص البشرية، فمتىٰ كان الكمال خاصًا بالمخلوق، فإنه ينزه عنه الرب جَلَّجَلَالُهُ؛ مثل: النوم، فهو صفة كمال في الإنسان؛ فإن العاجز عن النوم لم يعجز عنه إلا لآفة تحول بينه وبين النوم، ومع كونه صفة كمال من هذا الوجه، إلا أنه متضمن للنقص؛ لأن النائم غافل عما يدور حوله؛ فوجب تنزيه الله عَزَّوَجَلَّ عنه، مع وصفه بكمال القيومية، قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة:٢٥٥]. فإن اقتران القيوم بالحي؛ يستلزم الكمال المطلق(٢).

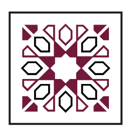
٢- ألا تكون صفة الكمال مستلزمة للعدم، مثل: الأكل والشرب، فإنه وإن كان المخلوق القادر علىٰ الأكل والشرب، أكمل من السقيم غير القادر عليهما، إلا أن هذا نقص في المخلوق؛ لأنه إنما لجأ إلىٰ الأكل والشرب، محافظة علىٰ نفسه من العدم والفناء. ثم إن الأكل والشرب مستوجب لوجود فراغ وخارج، والله عَزَّوَجَلَّ منزه عن هذا؛ لأنه صمد سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.



(١) أخرجه البخاري برقم ٧٤١٦.

(٢) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج١ ص٥٩.





المثل الثاني
اتفاق الأجسام والأرواح في الصفات مع تباينهما في حقيقة الذات والصفة

بعد أن استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتماثل أسماء المخلوقات الدنيوية والأخروية، مع اختلاف حقيقة المسميات، علىٰ ما يريد إثباته، من أن إيماننا بالأسماء والصفات الإلهية علىٰ الحقيقة، لا يلزم منه أننا نقول بالتمثيل أو التشبيه المذموم. أراد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يؤكد هذا بمثال لمخلوقات دنيوية، فقال: «**وهكذا القول في المثل الثاني، وهو: أن الروح التي فينا فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلىٰ سماء، وأنها تقبض من البدن، وتسل منه كما تسل الشعرة من العجينة.**

والناس مضطربون فيها، فمنهم: طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءا من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النفس أو الريح التي تتردد في البدن. وقول بعضهم: إنها الحياة أو المزاج أو نفس البدن.

ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخلة في البدن ولا خارجة، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض. وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعينة والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة. وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا

مباينة له ولا مداخلة. وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم، ولا خارجة عنها. مع تفسيرهم للجسم بما لا يقبل الإشارة الحسية؛ فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها، ونحو ذلك من الصفات السلبية، التي تلحقها بالمعدوم والممتنع.

وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل. قالوا: بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات ممكنة موجودة، وهي غير مشار إليها، وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد علىٰ مثل هذا الخيال، الذي لا يخفىٰ فساده علىٰ غالب الجهال».

اتصاف الروح بالصفات لا يستلزم تمثيلها بالموصوفات المادية.

هذا المثال هو المثال الثاني، من المثلين الذين ضربهما ابن تيمية؛ ليدلل علىٰ صحة منهج أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات؛ فكان أن استشهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بشيء معلوم، يعلمه الناس في حياتهم اليومية، ويدل علىٰ أن اتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات، وهو: الروح، التي لا يخلو منها إنسان حي، والتي أخبرت النصوص أن لها العديد من الصفات، منها:

❑ **الصفة الأولىٰ: أنها ذات موجودة:**

ورد في النصوص ما يدل علىٰ أن النفس ذات موجودة بوجود حقيقي، وليست عرضًا من الأعراض، قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**إن الروح إذا قبض تبعه البصر**»[1]. وقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**إنما نسمة المؤمن طائر في شجر**

---

(١) أخرجه مسلم برقم ٩٢٠.

الجنة، حتىٰ يبعثه الله عَزَّوَجَلَّ **إلىٰ جسده يوم القيامة»**(١).

وبهذا نعلم أن الكتاب والسنة يدللان علىٰ صحة منهج أهل السنة والجماعة، في كون الروح ذات موجودة، مخالفة في ماهيتها للأجسام المادية المشاهدة.

❑ الصفة الثانية: الفعل:

أتت النصوص تبين أن النفس الإنسانية، نفس فاعلة، ومن هذا وصفها بأنها مطمئنة، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ﴾ [الفجر:٢٧]. ووصفها بالرجوع، قال تعالىٰ: ﴿ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾ [الفجر:٢٨] . ووصفها بالدخول، قال سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر:٢٩-٣٠].

❑ الصفة الثالثة: أنها مجهولة الحقيقة:

مما أتت به النصوص: أن حقيقة الروح غير معلومة، بل هي ذات مجهولة، لا نعلم عنها إلا الشيء اليسير.

ومع كون الروح ذات حقيقية، موصوفة بصفات حقيقية، ومع كونها من عالم الغيب، الذي أمرنا أن نقف فيه علىٰ ما أتت به النصوص، إلا أن الناس قد اضطربوا فيها اضطرابًا كبيرًا، وقد ذكر شيخ الإسلام من أقوال الناس فيها:

◈ القول الأول: قول أهل الكلام:

أشار ابن تيمية إشارة مجملة إلىٰ بيان مذاهب أهل الكلام في صفة الروح، وأن منهم من يجعلها جزءًا من البدن، أو صفة من صفاته.

---

(١) أخرجه النسائي برقم ٢٠٧٣.

وفي حقيقة الأمر، فإن الكثير من أهل الكلام في مذهبهم في النفس الإنسانية، قد وقعوا تحت تأثير أرسطو، الذي خالف معلمه أفلاطون في قوله بثنائية النفس والجسم الإنساني، وذهب إلىٰ أن النفس كمال أول لجسم طبيعي قابل للحياة. وعلىٰ هذا فإنه لا يوجد انفصال بين النفس والبدن؛ ولذلك فلا يمكن أبدًا اعتبار النفس والجسم شيئين مستقلين. ومن أهل الكلام من تأثر من الفلاسفة بغير أرسطو.

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري شيئًا من خلاف أهل الكلام في الروح، فقال:

١ – قال النظام: الروح هي: جسم، وهي النفس.

٢ – قال جعفر بن حرب: لا ندرىٰ الروح جوهر أو عرض.

٣ – قال الجبائي: الروح جسم وأنها غير الحياة، والحياة عرض[(١)].

ويشير ابن حزم إلىٰ اختلاف أهل الكلام في النفس، فيذكر أنهم علىٰ أقوال:

١ – ذهب الأصم إلىٰ إنكار النفس جملة، وقال: لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي.

٢ – قال أبو الهذيل العلاف: النفس عرض من الإعراض، وهي مماثلة لسائر أعراض الجسم.

٣ – قال الباقلاني: النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس، وأما

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ص٢٨ – ص٢٩.

الروح فهي عنده عرض، وهي الحياة، وهي مغايرة للنفس.

٤ - وقيل: النفس جوهر ليست جسمًا ولا عرضًا، ولا لها طول ولا عرض، ولا عمق ولا هي في مكان، ولا تتجزأ، وأنها هي الفعالة المدبرة، وهي الإنسان، وبه يقول معمر بن عمرو العطار، أحد شيوخ المعتزلة[١].

◈ القول الثاني: قول الفلاسفة:

يمكن أن نقسم مذاهب الفلاسفة في النفس الإنسانية من حيث الإجمال إلىٰ ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الفلاسفة قبل سقراط:

عانىٰ الفلاسفة القدماء من ضبابية كبيرة في فهم النفس الإنسانية، فمنهم من أنكرها، ومنهم من لم يتطرق للحديث عنها. ثم أتىٰ سقراط وميز بين الوجود الحسي= الجسم، وغير الحسي= النفس.

المذهب الثاني: مذهب أفلاطون:

يذهب أفلاطون إلىٰ أن الروح غير مخلوقة، بل هي قديمة أزلية.

المذهب الثالث: مذهب أرسطو:

في مقابل أفلاطون، الذي يذهب إلىٰ أن الروح ذات مستقلة تمامًا عن البدن، يذهب تلميذه - أرسطو - إلىٰ أن الروح: كمال أول لجسم طبيعي، قابل للحياة بالقوة. فمتىٰ ما امتلك هذا الجسم الروح؛ اكتمل وصار حيًا بالفعل.

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٥ ص٢٠١ - ص٢٠٢.

ويشير ابن تيمية إلىٰ شيء من أقوال الفلاسفة في الروح[(١)]، وأن منهم من ذهب إلىٰ وصف الروح بما يوصف به واجب الوجود عندهم، فمنهم من قال:

١ – لا هي داخلة في البدن ولا خارجة، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض.

٢ – ومنهم من يقول: إنها لا تدرك الأمور المعينة والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة.

٣ – منهم من يقول: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة.

٤ – قال بعضهم: ليست داخلة في أجسام العالم، ولا خارجة عنها، ولا يمكن الإشارة إليها.

وبهذا يكونون قد وصفوا الروح بما يصفون به الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وقد تقدم معنا أن الصفات التي يصفون بها واجب الوجود، أو وصفوا بها الروح، لا يصح أن تقال إلا في ممتنع الوجود، وقد اعترضوا علىٰ هذا، وقالوا: إن الكليات موجودة، وهي غير مشار إليها. وهم بمثل هذا القول إنما يؤكدون ما نُسب إليهم من أنهم يصفون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويصفون الروح بما لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج؛ لأن الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في الخارج المشاهد[(٢)].

(١) للاطلاع علىٰ شيء من آراء الفلاسفة في الروح، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ص٢٩ – ص٣٠.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص١٩٢ – ص١٩٥.

وعلىٰ هذا فإن استدلالهم بالكليات استدلال غير صحيح؛ لأن النفس الإنسانية موجودة في الخارج، ولها وجود واتصال بالجسم الإنساني؛ فلا يصح أن تقاس علىٰ موجود لا يوجد إلا في الذهن.

منشأ اختلاف المخالفين في الروح.

قال شيخ الإسلام: «**واضطراب النفاة[1] والمثبتة[2] في الروح كثير، وسبب ذلك أن الروح - التي تسمىٰ بالنفس الناطقة عند الفلاسفة - ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس؛ فصار هؤلاء لا يعرفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة. وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة؛ وكلا القولين خطأ.**

وإطلاق القول عليها بأنها جسم أو ليست بجسم يحتاج إلىٰ تفصيل؛ فإن لفظ الجسم للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي، فإن أهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن. وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسمًا؛ ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون:٤]. **وقال تعالىٰ:** ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة:٢٤٧]

وأما أهل الكلام فمنهم: من يقول الجسم هو الموجود. ومنهم من

(١) مراد شيخ الإسلام بالنفاة: الفلاسفة، الذين ينفون عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الأسماء والصفات، ويغالون في النفي، إلىٰ أن يجعلوا الخالق جَلَّ جَلَالُهُ وجودًا ذهنيًا، لا وجود له في الخارج.

(٢) المراد: أهل الكلام، الذين يثبتون شيئًا من الصفات، أو يثبتون الأسماء الحسنىٰ.

يقول: هو القائم بنفسه. ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المفردة. ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية. ومنهم من يقول: ليس مركبًا من هذا ولا من هذا، بل هو مما يشار إليه، ويقال: إنه هنا أو هناك؛ فعلىٰ هذا إن كانت الروح مما يشار إليها ويتبعها بصر الميت - كما قال ﷺ: «إن الروح إذا خرجت تبعها البصر [1]. وأنها تقبض ويعرج بها إلىٰ السماء». كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح».

لا تؤخذ الغيبيات المحضة إلا من الوحي.

❑ بعد أن عدد ابن تيمية أقوال المتكلمين والفلاسفة في الروح، أشار إلىٰ أن اضطرابهم في الروح كثير، والسبب في هذا الاضطراب:

١ - أن الفلاسفة أخطأوا عندما ذهبوا إلىٰ أن الروح ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس؛ فصار هؤلاء لا يعرفون الروح إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة. وهذا أكثر ما ينطبق علىٰ فلاسفة الإشراق؛ لأنهم يذهبون إلىٰ أن الروح قديمة أزلية وليست مخلوقة.

٢ - أن الروح عند أهل الكلام هي من جنس الأجسام المشهودة.

والحق أن الروح ذات مخالفة بالماهية للجسم المادي المحسوس، تسري في جميع البدن، متصفة بالحركة، ومفارقة البدن حال النوم وحال الموت.

---

(١) أخرجه مسلم برقم ٩٢٠، بلفظ: «**إن الروح إذا قبض تبعه البصر**»

❑ ثم إن شيخ الإسلام أخذ في الرد علىٰ مذهب أهل الكلام بشكل مفصل، حيث أشار إلىٰ أن إطلاق القول عليها بأنها جسم أو ليست بجسم قول مجمل يحتاج إلىٰ تفصيل؛ لأن لأهل الكلام في معنىٰ الجسم أقوالًا اصطلاحية، غير معناه المعروف في اللغة العربية، فإن أهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن؛ وعلىٰ هذا فإنه لا يصح أن توصف الروح بأنها جسم[1].

❑ ثم إن شيخ الإسلام انتقل إلىٰ البحث في الخلاف في تحديد معنىٰ الجسم، وذكر أن للناس فيها أقوالًا، منها:

١ - قول بعض الفلاسفة: الجسم هو الموجود، وهو في وجوده لا يتركب من شيء، لا من الجواهر المفردة، ولا من الهيولىٰ والصورة.

٢ - قول الفلاسفة المشائون: الجسم هو المركب من المادة والصورة.

٣ - ذهب بعض المعتزلة إلىٰ أن الجسم: ما يحصل فيه الطول والعرض والعمق. ومتىٰ ما كان الجسم طويلًا عريضًا عميقًا؛ فهو مركب.

٤ - يذهب الأشاعرة إلىٰ أن الجسم هو: المؤلف المركب، وما كان كذلك فهو قابل للانقسام؛ لأنه مؤلف من جوهرين فردين علىٰ أقل تقدير.

٥ - ذهب الكرامية إلىٰ أن الجسم هو: القائم بنفسه[2].

والقضية المشتركة بين جميع هذه الاتجاهات: قولهم: إن الجسم شيء موجود مشار إليه إشارة حسية. ومع الاشتراك في هذا، فإن بينهم تمايزًا

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ ص١٨٧ - ص١٨٨.

(٢) ذكر الأشعري أن المتكلمين في تعريف الجسم علىٰ أكثر من عشرة أقوال انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ ص٤ - ص٢.

وتغايرًا في بعض الأمور، ومنها:

١ - الإيمان بوجود الجواهر المفردة من عدمه، فإن الفلاسفة في تعريفهم للجسم ينكرون أن يكون الجسم مركبًا من الجواهر المفردة؛ لأنهم يرون أنه لا وجود لها.

٢ - من أنكر تركيب الجسم سواء من المادة والصورة. أو من الجواهر المفردة. وذهب إلىٰ أن الجسم كل ما يشار إليه، أو يخبر عنه بأنه هنا أو هناك.

هل يصح أن تسمىٰ الروح جسمًا في اللغة؟

ثم إن ابن تيمية قد ذكر أنه يصح أن يطلق علىٰ الروح أنها جسم، علىٰ مذهب من يقول: إن الجسم هو ما يشار إليه، وليس مركبًا مما تقول الفلاسفة أو أهل الكلام، والسبب في إمكان تسمية الروح جسمًا علىٰ هذا الاعتبار: أن الجسم عند هؤلاء هو المشار إليه، والروح مما يشار إليها، بدليل أنه يتبعها بصر الميت، كما قال الرسول صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الغاية من ضرب المثال الثاني.

قال شيخ الإسلام: «**والمقصود: أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة سميعة بصيرة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته بمشاهدته أو مشاهدة نظيره. فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات، مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات؛ فالخالق أولىٰ بمباينته لمخلوقاته، مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه، منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها.**

فإذا كان من نفىٰ صفات الروح جاحدًا معطلًا لها. ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلا ممثلا لها بغير شكلها. وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات؛ الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أولىٰ أن يكون من نفىٰ صفاته جاحدا معطلا. ومن قاسه بخلقه جاهلا به ممثلا. وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات».

عجز العقل عن إدراك الروح دليل عجزه عن إدراك كيفية الصفات.

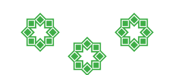
هذا المثال من أقوىٰ ما يرد به علىٰ أهل الكلام؛ لأن المتكلمين مع إيمانهم بالروح وصعودها ومفارقتها للبدن علىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز، يمنعون إجراء النصوص المخبرة عن صفات الله جَلَّجَلَالُهُ علىٰ الظاهر؛ لأنهم يرون أن هذا مستلزم لتشبيه الخالق عَزَّوَجَلَّ بالمخلوق، يقول ابن عبدالبر: «وقد عقلنا وأدركنا بحواسنا أن لنا أرواحًا في أبداننا، ولا نعلم كيفية ذلك، وليس جهلنا بكيفية الأرواح يوجب أن ليس لنا أرواح»[١].

(١) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٣٧.

وهنا يقال: إن كان يمتنع أن تسمىٰ الروح جسمًا، مع أنها موجودة بالاتفاق، ولها صفات بالاتفاق، فهي: حية، عالمة، قادرة، سميعة، بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء؛ فإن كون الله جَلَّجَلَالُهُ موصوفًا بهذه الصفات، من غير أن يستلزم هذا أي محذور، من باب أولىٰ؛ فظهر بطلان قول أهل الكلام: إنه لا يصح أن يوصف بالصفات إلا ما كان جسمًا.

وإن صح أن الروح تسمىٰ جسمًا؛ بطل قول المتكلمين: إن الجسم مركب من الجواهر المفردة؛ لأن الروح عالم غيبي، ولا يمكن أن تثبت حقيقة ماهيتها إلا بالدليل، والدليل لا يثبت لها كيفية، بل يثبت أنها مجهولة الكيفية، وأننا لم نؤت من العلم بها إلا قليلًا. وهذا علىٰ فرض القول بوجود الجواهر المفردة، فكيف والحق أنها غير موجودة.

وعلىٰ كل تقدير، فإنه إذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات، ولم تكن مماثلة للمخلوقات المشاهدة، مع أن الجميع مخلوق؛ فالخالق أولىٰ أن تثبت له صفات الكمال، مع الإيمان بمباينته جَلَّجَلَالُهُ لمخلوقاته؛ فللخالق عَزَّوَجَلَّ صفات تليق به، وإثباتها له فرع عن الإيمان بذاته الإلهية.



الفصل الثالث

الخاتمة الجامعة

۞ **القاعدة الأولى**: تقوم الصفات على النص نفيا وإثباتا.

۞ **القاعدة الثانية**: يجب الإيمان بالألفاظ الشرعية مع الاستفصال في الألفاظ البدعية.

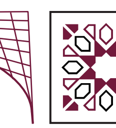
۞ **القاعدة الثالثة**: ظاهر نصوص الصفات يدل على وجوب إثبات ما يليق بالله جَلَّجَلَالُهُ.

۞ **القاعدة الرابعة**: كل من توهم أن ظاهر النصوص يدل على التمثيل فسيقع في التعطيل.

۞ **القاعدة الخامسة**: يجب رد المتشابه إلى المحكم.

۞ **القاعدة السادسة**: لا يصح الاعتماد على الشبه الكلامية في باب الصفات.

۞ **القاعدة السابعة**: الدليل العقلي يدل على وجوب إثبات الصفات الذاتية والفعلية.




تقوم الصفات على النص نفيا وإثباتا

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

بعد أن فرغ شيخ الإسلام من الأصلين العظيمين، ومن شرح المثلين المضروبين؛ دخل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة بشكل أعمق، عبر تقعيد قواعد تسهم في ترسيخ عقيدة السلف، وتعين في إحكام البناء العقلي الذي يشهد لصحتها.

ومن القواعد التي وضعها شيخ الإسلام، هذه القاعدة، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«**فصل: وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة: القاعدة الأولىٰ: أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي، فالإثبات كإخباره بأنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك. والنفي كقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة:٢٥٥]. وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء. فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا؛ ولأن النفي المحض يوصف به: المعدوم، والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال**».

الصفات تنقسم إلىٰ مثبتة ومنفية.

يشير ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ تفصيل ما يجب أن يوصف به الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فيذكر أن صفات الله جَلَّ جَلَالُهُ تنقسم إلىٰ:

❑ **القسم الأول: الصفات الثبوتية:**

الصفات الثبوتية هي: كل صفة أتىٰ بإثباتها نص من النصوص، إما آية أو حديث، والصفات الثبوتية كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ فيجب إثباتها لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومن هنا أثبتها أهل السنة والجماعة، فقالوا: إن لله جَلَّ جَلَالُهُ حياة، وعلمًا، وقدرة، ووجهًا، وعينين، ويدين، وأنه علىٰ العرش استوىٰ، وهكذا في جميع الصفات الثبوتية التي أتىٰ بها النص.

ثم إن أهل السنة الجماعة، بعد أن أثبتوا له عَزَّوَجَلَّ جميع الصفات التي أتىٰ النقل بإثباتها؛ نظروا إلىٰ هذه الصفات؛ فوجدوا أنها تنقسم إلىٰ:

١ - الصفات الذاتية، وهي: الصفات اللازمة لذات الرب؛ فلا تنفك عن الذات الإلهية، مثل: العلم، والحياة، والقدرة، والعزة، والعظمة، والوجه، واليدين، والعينين. وضابط هذا النوع من أنواع الصفات: أنه لا تعلق لها بالمشيئة.

ما هو الضابط في التمييز بين الصفات الذاتية والفعلية؟

٢ - الصفات الفعلية، وهي: كل صفة يفعلها الرب عَزَّوَجَلَّ متىٰ شاء، مثل: الاستواء علىٰ العرش، والنزول، والمجيء، والرحمة، والغضب. وضابط هذا النوع من أنواع الصفات: أنها متعلقة بالمشيئة الإلهية.

ومما يجب التأكيد والتنبيه عليه: أن فهم حقيقة الصفات الفعلية، يجب أن يكون من خلال ما ذكره علماء أهل السنة والجماعة، من أن الرب عَزَّوَجَلَّ ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بخلقهم صفة لم تكن له من قبل،

فكما أنه جَلَّجَلَالُهُ بصفاته أزلي، كذلك لا يزال عليها أبديًا؛ فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يزل متصفًا بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل؛ لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفًا بضده. ومع هذا فإن من الصفات الفعلية ما يحدث في وقت دون وقت، كما في حديث الشفاعة: «**إن ربي عَزَّوَجَلَّ قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله**»[١]. لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه كمال حصل بعد أن كان مفقودًا؛ لأن القادر علىٰ الفعل، الممتنع عن الفعل لغير آفة؛ يسمىٰ فاعلًا بالقوة، بمعنىٰ أنه قادر علىٰ فعل الصفة الفعلية إذا شاء، وفي حال فعلها يسمىٰ فاعلًا بالفعل[٢].

فإن قيل: كيف يكون الرب عَزَّوَجَلَّ ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، مع أننا نذهب إلىٰ أنها صفات اختيارية. قلنا: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يزل متصفًا بها أزلًا بالقوة، ومن ناحية أخرىٰ فإن لهذه الصفات تعلق بغير الذات الإلهية، فمثلًا: المحبة، صفة ملازمة للذات الإلهية، بمعنىٰ أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يتصف بها بعد أن كان فاقدًا لها، وصفة فعلية، بمعنىٰ أن الرب جَلَّجَلَالُهُ يفعلها إذا حصل مقتضاها؛ فيحب العبد متىٰ فعل التوبة، أو كان من المقسطين... وهذا ما يقال في صفة الغضب.

ولنضرب لهذا مثالًا يقرب المراد، ويشرح المقصود، فنقول: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف بالمحبة والغضب أزلًا وأبدًا، ولم يكتسب هذه الصفات بعد أن كان فاقدًا لها، ومع هذا فالله عَزَّوَجَلَّ يُحب العبد عند فعله للمأمور به،

---

(١) انظر: أخرجه البخاري رقم ٤٧١٢ ومسلم رقم ١٩٣.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص١٢٤ - ص١٢٥.

ويغضب عليه عند فعله للمنهي عنه، فلو أن زيدًا قام ليله بين يدي الله مصليًا تاليًا لآيات الكتاب العزيز؛ لكان محبوبًا لله سبحانه؛ لهذا الفعل. ولو أن عمرًا أقام في تلك الليلة بعينها علىٰ معصية؛ لكان مغضوبًا عليه؛ لما صدر عنه من فعل.

كيف كانت صفة الكلام صفة ذاتية فعلية؟

◈ ومثل هذا: صفة الكلام، فهي صفة ذاتية له عَزَّوَجَلَّ، وهي في الوقت نفسه صفة فعلية، بمعنىٰ: أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يتكلم إذا شاء؛ ومن هنا قال علماء أهل السنة والجماعة في وصف كلامه جَلَّجَلَالُهُ: قديم النوع حادث الآحاد.

وصفة الكلام من الصفات التي ذهب أهل الكلام إلىٰ تأويلها، بسبب إيمانهم بدليل الحدوث، وذلك أنه لما تناظروا مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع، استدلوا بحدوث الأجسام؛ فكان هذا الدليل سببًا في تنازعهم في كلام الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فقال كثير من هؤلاء: الكلام لا يكون إلا بمشيئة المتكلم وقدرته؛ فيكون حادثًا كغيره من الحوادث، ثم افترقوا: فقال المعتزلة: الرب لا تقوم به الحوادث؛ فيكون الكلام مخلوقًا في غيره. وقالت الكرامية: إن المتكلم بمشيئته وقدرته، يمتنع أن يكون كلامه مخلوقًا في غيره؛ فيكون كلامه عَزَّوَجَلَّ قائمًا بذاته، حادثًا بعد أن لم يكن؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

ما هي الشبهة المشتركة بين المعتزلة والأشاعرة؟

◈ وقال الأشاعرة: يمتنع وجود حوادث لا أول؛ الكلام لازم لذات الرب كلزوم الحياة، وليس متعلقًا بمشيئته وقدرته، بل هو قديم كقدم الحياة؛ إذ لو قلنا: إنه جَلَّجَلَالُهُ يتكلم متىٰ شاء؛ للزم أن يكون الكلام حادثًا؛ وحينئذ فيلزم قيام الحوادث بذات الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ وذلك يستلزم أحد أمرين:

١ - أن يكون الرب عَزَّوَجَلَّ مخلوقًا، وهذا غير ممكن.

٢ - أن يكون دليل الحدوث باطلًا، وهذا غير ممكن.

ومن هنا ذهبوا إلىٰ القول بأن الكلام لازم لذات الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فرارًا من أحد هذين[١].

◈ وعلىٰ ما سبق تقريره من أن الصفات الفعلية صفات قديمة، وأن قدمها إنما هو بمعنىٰ: أن الله جَلَّجَلَالُهُ إله كامل، قادر علىٰ فعل ما يشاء متىٰ يشاء؛ نؤمن بأن من الصفات الفعلية ما يفعله الله عَزَّوَجَلَّ في وقت من الأوقات، مثل: صفة النزول الإلهي، فإن هذه الصفة لم يكن الله متصفًا بها قبل خلق السماوات، وكذلك صفة الاستواء فإن الله لم يكن مستويًا علىٰ العرش قبل خلقه، وصفة المجيء، فإن الله لا يتصف به إلا بعد قيام الساعة.

❑ **القسم الثاني: الصفات المنفية:**

الصفات المنفية هي: كل صفة نفاها الله عَزَّوَجَلَّ عن نفسه في كتابه، أو في سنة رسوله الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

◈ **والصفات المنفية عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ترجع إلىٰ:**

١ - نفي صفات النقص مطلقًا، وصفات النقص ترجع إلىٰ:

أ - ما كان صفة للمعدوم.

ب - ما كان متضمنا لأمر عدمي، مثل: الأكل والشرب، فإنه وإن كان

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٤٥١ والرسالة البعلبكية لابن تيمية ص٢٠٨ - ص٢١٠.

صفة كمال في الإنسان، فإن الأكل والشرب يتنافىٰ مع الصمدية، ويدل علىٰ أن الآكل والشارب لابد أن يفنىٰ ويعدم في يوم من الأيام؛ فامتنع أن يوصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بكل صفة عدمية، أو مستلزمة للعدم.

٢ - نفي وجود نقص في صفات كماله؛ كنقص حياته، أو علمه، أو قدرته، أو عزته، أو حكمته جَلَّ جَلَالُهُ.

ثم إن ابن تيمية أشار إلىٰ أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا لصفات الكمال؛ فمتىٰ نفي عنه جَلَّ جَلَالُهُ الظلم؛ وجب إثبات كمال عدله عَزَّوَجَلَّ، ومتىٰ نفينا عنه السنة والنوم، وجب علينا أن نثبت له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفة القيومية، وعندما ننفي عن الرب عَزَّوَجَلَّ صفة الموت، نثبت له كمال الحياة. وأما مجرد النفي بلا إثبات؛ فليس فيه إثبات لما يجب لله عَزَّوَجَلَّ من الكمال، إضافة إلىٰ أن هذا المنهج ليس المنهج الذي سار عليه سلف الأمة وأئمتها، بل هو سبيل المخالفين، الذين يصفون الله عَزَّوَجَلَّ بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل، وهذا غير صحيح؛ لأن منهج الأنبياء هو: الإثبات المفصل والنفي المجمل.

منهج الوحي في نفي صفات النقص.

وعلىٰ هذا تدل العديد من الأدلة، التي تشهد لما قال به شيخ الإسلام، من وجوب نفي صفات النقص، مع إثبات كمال الضد، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي، متضمنا لإثبات مدح، كقوله:** ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ **إلىٰ قوله:** ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَا﴾ [البقرة:٢٥٥]. **فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم، وكذلك قوله:** ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَا﴾ [البقرة:٢٥٥].

أي: لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر، إذا كان يقدر علىٰ الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ:٣]. **فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.**

وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق:٣٨] . **فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء؛ دل علىٰ كمال القدرة ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه».**

نصوص الصفات المنفية متضمنة لصفات ثبوتية.

بما أن ظهور الحق، مبني علىٰ موافقة القول للدليل، فقد ذكر شيخ الإسلام شيئًا من الآيات القرآنية، التي تدل لصحة ما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ، ومن هذه الأدلة:

١ - قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة:٢٥٥]. فإن الآية مع دلالتها علىٰ نفي السنة والنوم عنه عَزَّوَجَلَّ، هي تدل علىٰ إثبات كمال الضد؛ لأنها أثبتت كمال الحياة وكمال القيومية لله جَلَّ جَلَالُهُ، ثم إن فيها: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة:٢٥٥]. أي: لا يكرثه ولا يثقله، فليس في حفظه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للمخلوقات أدنىٰ مشقة عليه سبحانه؛ وذلك مستلزم لكمال قدرته عَزَّوَجَلَّ؛ فكانت الآية دالة علىٰ نفي صفات النقص، مع إثبات كمال الضد؛ فكانت آية الكرسي دالة علىٰ ما ذكره شيخ الإسلام.

٢ - قوله تعالىٰ: ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [سبأ:٣]. فالآية مع نفيها للجهل عنه عَزَّوَجَلَّ؛ أخبرت بأنه جَلَّجَلَالُهُ لا يعزب عنه مثقال ذرة؛ وهذا مستلزم لكمال العلم الإلهي، وبيان لكون علمه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يحيط بكل ذرة في السموات والأرض، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنعام:٥٩].

٣ - قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ق:٣٨]. فإن الآية ترد علىٰ اليهود الذين يصفون الله عَزَّوَجَلَّ بالنقص، ويقولون: إن الله جَلَّجَلَالُهُ خلق العالم في ستة أيام، ثم تعب واستراح في اليوم السابع(١). فأتت تنفي أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد مسه التعب والإعياء، وتثبت أنه خالق السموات والأرض؛ فدلت علىٰ كمال القدرة القوة؛ فدلت علىٰ صحة ما ذكره شيخ الإسلام من أن الواجب: نفي صفات النقص، مع إثبات كمال الضد.

٤ - كما يمكن أن نمثل لهذا بمثال، غير ما ذكره شيخ الإسلام، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف:٤٩]. فإن الآية مع نفي الظلم عن الرب جَلَّجَلَالُهُ، أثبتت كمال عدله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأكدت علىٰ أن يؤتىٰ بكل ما عمل العامل، صغيرًا كان أو كبيرًا، حسنا أو قبيحًا.

---

(١) انظر: محاضرات في اليهودية للدكتور: عبدالله سمك ص٢٣٦.

نفي الإدراك يدل رؤيته عز وجل.

ثم إن شيخ الإسلام انطلق من هذه الأدلة، إلىٰ أمر وقع فيه الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين من خالفهم، وذلك أن أهل السنة يصرحون بأنه جَلَّجَلَالُهُ يُرىٰ في الآخرة، وأما المعتزلة فينفونها، ولهم شبهات نقلية، يرون أنها تدل لمذهبهم، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣]. فما كان منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلا أن اعتمد علىٰ دليلهم لإبطال مذهبهم، فقال: «**وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣]. إنما نفىٰ الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يرىٰ، وليس في كونه لا يرىٰ مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رئي، كما أنه لا يحاط به وإن علم، فكما أنه إذا علم لا يحاط به علمًا؛ فكذلك إذا رئي لا يحاط به رؤية؛ فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا علىٰ إثبات الرؤية لا علىٰ نفيها، لكنه دليل علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها**».

نفي الإدراك دليل علىٰ عظمة المرئي سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ.

❑ يريد ابن تيمية أن يثبت أن الآية تدل علىٰ أنه عَزَّوَجَلَّ يرىٰ في الآخرة، وذلك أن الآية نفت الإدراك الذي هو الإحاطة، فكان الإدراك منفيًا عنه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ بالاتفاق، ولكن ماذا عن الرؤية؟ هل الآية تدل علىٰ نفيها؟

ذهب البعض إلىٰ أن الإدراك بمعنىٰ الرؤية؛ فتكون الآية دالة علىٰ نفي رؤية الرب عَزَّوَجَلَّ، ثم اختلفوا علىٰ أقوال[1]، نذكر منها:

(١) ذكر الأشعري أنه وقع الخلاف في الرؤية، علىٰ تسعة عشر قولاً. انظر: مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٨٧ – ص٢٩٠.

١ - أن الأبصار لا تدركه عَزَّوَجَلَّ في الدنيا، وإن كانت تراه في الآخرة، كما تواترت به الأخبار عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

٢ - قال آخرون: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] أي: جميعها، وهذا مخصص بما ثبت من رؤية المؤمنين له في الدار الآخرة؛ فيكون العموم مخصوصًا بالنصوص الأخرىٰ(١).

٣ - قال المعتزلة: إنه جَلَّجَلَالُهُ لا يرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة(٢).

❑ ولكن الصحيح أن الآية لا تدل علىٰ نفي الرؤية، وإنما تدل علىٰ أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يدرك المخلوقون كنهه، وأن الأبصار لا تحيط به(٣). فليس في هذه الآية دليل علىٰ دفع ما جاء من الآيات في الرؤية، وصح عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؛ لأن الإدراك أخص من الرؤية(٤).

يقول ابن عبدالبر: «جعل الله عَزَّوَجَلَّ الرؤية لأوليائه يوم القيامة، ومنعها من أعدائه، ألم تسمع إلىٰ قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين:١٥]. وإنما يحتجب الله عن أعدائه المكذبين، ويتجلىٰ لأوليائه المؤمنين، وهذا معنىٰ قول مالك في تفسير هذه الآية»(٥).

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ج٣ ص٣٠٩.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج١ ص٢٣٥ والفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٣.

(٣) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص١٠٠ - ص١١٣.

(٤) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ج١٢ ص١٢٥.

(٥) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٥٤.

كيف تستدل بنفي الإدراك على إثبات الرؤية؟

❑ ولكن هل يمكن الاستدلال بالآية علىٰ إثبات الرؤية؟

الجواب: نعم؛ لأن نفي الإدراك المذكور هنا لا يقتضي نفي مطلق الرؤية، وإنما يدل علىٰ نفي الإدراك، والإدراك أخص من الرؤية[1]. وبما أن المنهج القرآني هو نفي صفات النقص، مع إثبات صفات الكمال؛ فلا بد أن الآية تدل علىٰ نفي صفة نقص = الإدراك، مع دلالتها علىٰ إثبات صفة كمال لله جَلَّجَلَالُهُ، وصفة الكمال المثبتة هي: الرؤية؛ لأن نفي إدراكه بالأبصار، يدل علىٰ إثبات أصل الرؤية، ولكن لعظمة الله جَلَّجَلَالُهُ؛ امتنع الإدراك.

وليس المعنىٰ اللغوي هو وحده ما يدل علىٰ أن الآية لا تدل علىٰ نفي الرؤية، بل العقل يدل علىٰ ذلك أيضًا؛ لأنه لو كان نفي الرؤية مدحًا؛ لكان المعدوم ممدوحًا؛ لأنه لا يراه أحد؛ فثبت أن المدح إنما هو في نفي الإحاطة بالمرئي؛ بسبب عظمته؛ فكان في الآية دلالة علىٰ إثبات العظمة لله جَلَّجَلَالُهُ، مع إثبات الرؤية؛ لأن المرئي أكمل من العدم الذي لا يُرىٰ.

منهج القرآن في نفي صفات النقص.

قال شيخ الإسلام: «**وإذا تأملت ذلك؛ وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب: لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا بل ولا موجودًا، وكذلك من شاركهم في بعض ذلك، كالذين قالوا: لا يتكلم، أو لا يُرىٰ، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو علىٰ العرش. ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباينا للعالم ولا محايثًا له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست**

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج١ ص٤٨٩.

هي صفة مستلزمة صفة ثبوت؛ ولهذا قال محمود بن سبكتكين لمن ادعىٰ ذلك في الخالق: ميز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم.

وكذلك كونه لا يتكلم أو لا ينزل ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال؛ بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات؛ فهذه الصفات منها: ما لا يتصف به إلا المعدوم. ومنها ما لا يتصف به إلا الجمادات والناقص. فمن قال : لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم. فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه، ولا بغيره، ولا قديم ولا محدث، ولا متقدم علىٰ العالم ولا مقارن له، ومن قال: إنه سي ولا ميت، ولا سميع ولا بصير، ولا متكلم. لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمىٰ أبكم».

لا يوجد نص يصف الله عَزَّوَجَلَّ بالنفي المحض.

ما هي العلاقة بين هذا الدليل وبين كون الصفات المثبتة والمنفية توقيفية؟

وبعد أن ذكر شيخ الإسلام أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موصوف بالنفي والإثبات، وأكد علىٰ أنه لا يصح أن يوصف جَلَّجَلَالُهُ بالنفي المحض، بل لا بد أن يتضمن النفي إثبات كمال الضد، وذكر علىٰ ذلك من الأدلة ما ذكر، أراد في هذا الموضع أن يبطل مذهب من يصف الله عَزَّوَجَلَّ بالنفي المحض، بدليل مختلف عما سبق، وخلاصة هذا الدليل:

أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يصف نفسه بالنفي المحض، فإن كان جَلَّجَلَالُهُ أعلم بنفسه من علمنا به، ولم يصف نفسه بالسلب المطلق؛ تبين أن هذا المنهج منهج بدعي؛ لأنه لم يأت به نص، لا في الكتاب العزيز، ولا في سنة سيد المرسلين صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؛ فكان وصفه عَزَّوَجَلَّ بالنفي المحض محرمًا.

ما هو السبب في المنع من وصفه جَلَّجَلَالُهُ بالنفي المحض؟

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين العلة التي من أجلها يمتنع أن يوصف سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالعدم المحض، وهذه العلة هي: أن من وصفه جَلَّجَلَالُهُ بالسلب فقط؛ لم يثبت شيئًا موجودًا، فضلًا عن كونه أثبت وجود إله كامل، له صفات الجلال.

وبعد ما قام به رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بيان لحقيقة مذهب غلاة الباطنية، استطرد في بيان مشابهة من أثبت الأسماء ونفىٰ الصفات، وهم المعتزلة الذين قالوا: لا يتكلم أو لا يرىٰ. أو من نفىٰ شيئًا من الصفات، كالأشاعرة الذين قالوا: ليس بداخل العالم ولا خارجه وليس مباينا للعالم ولا محايثًا له. بمذهب الباطنية؛ لأن هؤلاء فيهم شبه من وجه، ووجه الشبه: أنهم وصفوه جَلَّجَلَالُهُ من الصفات بسلب النقيضين، وسلب النقيضين لا يمكن أن يوصف به إلا المعدوم.

ثم ذكر ما قال محمود بن سبكتكين لمن ادعىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ ليس بداخل العالم ولا خارجه وليس مباينا للعالم ولا محايثًا له. فقال له: ميز لنا بين هذا الرب الذي وصفته بهذه الصفات وبين المعدوم(١).

وذلك أن من قال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس داخل العالم، وليس خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا متصلًا به، ولا منفصلًا عنه. كان في هذا تشبيه لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالمعدومات؛ ولهذا إن قيل له: هل تعقل شيئًا قائمًا بنفسه ليس في مكان، ومع هذا لا يجوز أن يكون فوق غيره، ولا تحته، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا أمامه، ولا وراءه، وأنه لا يكون مجامعًا له ولا مفارقًا له، ولا قريبًا منه ولا بعيدًا عنه، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، ولا مماسًا له ولا محايثًا له، بل لا يصح أن يشار إليه بأنه هنا أو هناك. لقال: هذه صفة المعدوم

(١) هذه المناظرة وقعت بين ابن فورك من الأشاعرة وبين ابن الهيصم من الكرامية، انظر: بيان تلبيس الجهمية ج٢ص٤٠٢.

لا الموجود.

وكذلك وصفه جَلَّجَلَالُهُ بأنه لا يتكلم، أو لا ينزل، هو شيء لا يصح أن يوصف به الله عَزَّوَجَلَّ؛ لسببين:

١ - أنه جَلَّجَلَالُهُ لم يصف نفسه في كتابه، أو في سنة نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، بشيء من هذه الصفات، بل الثابت في نصوص الوحي: أن الله عَزَّوَجَلَّ موصوف بصفات الكمال، الذاتية والفعلية.

٢ - أن العقل يدل علىٰ بطلان وصفه عَزَّوَجَلَّ بمثل هذه الصفات؛ لأنه ليس في نفيها إثبات مدح أو كمال لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، بل إن في وصفه جَلَّجَلَالُهُ بهذه الصفات، تشبيهًا له بالجماد الناقص، الذي لا يتكلم، ولا يفعل أي صفة فعلية، فإن من قال: إنه عَزَّوَجَلَّ ليس بحي ولا ميت، ولا سميع ولا بصير، ولا متكلم. فإنه يلزمه أن يكون ميتًا أصم أعمىٰ أبكم. وقد يكون فيه تشبيه لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالمعدومات؛ وذلك متىٰ ما وصل المعطل إلىٰ سلب النقيضين.

الرد علىٰ اعتراض غلاة النفاة.

ثم إن شيخ الإسلام أخذ في الاستطراد في مناقشة غلاة النفاة، الذين يسلبون عنه جَلَّجَلَالُهُ النقيضين، فقال: «**فإن قال: العمىٰ عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر، وما لم يقبل البصر كالحائط؛ لا يقال له أعمىٰ ولا بصير. قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام، يمكن وصفه بالموت والعمىٰ والخرس والعجمة. وأيضًا فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر علىٰ جعل الجماد حيًا، كما جعل عصىٰ موسىٰ حية ابتلعت**

الحبال والعصي. وأيضًا فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصا ممن لا يقبل الاتصاف بها، مع اتصافه بنقائضها.

فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمىٰ ولا الكلام ولا الخرس؛ أعظم نقصًا من الحي الأعمىٰ الأخرس؛ فإذا قيل: إن الباري لا يمكن اتصافه بذلك؛ كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمىٰ والصمم ونحو ذلك. مع أنه إذا جعل غير قابل لها كان تشبيها له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منها.

وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف من قال ذلك غيره مما يزعم أنه تشبيه بالحي. وأيضا فنفس نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال فالحياة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال، وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك، وما كان صفة كمال فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات؛ فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به؛ لكان المخلوق أكمل منه».

كل عقيدة تفردت بها الباطنية فهي باطلة.

مر معنا أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ناقش غلاة الباطنية في شبههم هذه، ولكنه هنا عاد إلىٰ مناقشتهم استطرادًا، وبين ما يلزمهم من تشبيهه عَزَّوَجَلَّ بالمعدومات؛ لأن من قال: ليس بحي، وليس بميت، وليس بسميع، وليس ببصير. وأخذ يسترسل في وصفه عَزَّوَجَلَّ بالسلب المحض، ولم يثبت له جَلَّجَلَالُهُ شيئًا من الصفات الثبوتية؛ فقد وصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالعدم.

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر اعتراض هؤلاء، علىٰ ما نسبه إليهم أهل السنة

والجماعة، من أن مذهبهم مستلزم لوصفه جَلَّجَلَالُهُ بما يوصف به المعدوم والممتنع، وبين أن دعواهم في أن صفات الكمال لا تقال إلا في حق من يصح أن يوصف بها، وأما من لا يصح أن يوصف بالصفات الثبوتية، فإنه لا تُثبت له هذه الصفات، وذلك مثل الجدار، فإنه لا يقال فيه: إنه سميع. أو إنه بصير. أو إنه حي. فكذلك الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لا يصح أن يوصف بالصفات المثبتة، وإنما يصح أن يوصف بالصفات المنفية فقط.

❑ **ثم رد علىٰ هذه الشبهة من وجوه:**

١ - منع صحة دعواهم؛ لأنها دعوىٰ تقوم علىٰ اصطلاح اصطلحوا عليه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام، يمكن وصفه بنقيض هذه الصفات، كما تقدم معنا في إثبات الحنين للجذع، والمحبة لجبل أحد...

٢ - أن الله جَلَّجَلَالُهُ قادر علىٰ جعل هذه الموجودات، قابلة للاتصاف بهذه الأمور ونقائضها؛ كما جعل عصىٰ موسىٰ حية تسعىٰ، وتبتلع الحبال والعصي.

٣ - أن الموجود الذي لا يقبل الاتصاف بأحد هذه الصفات، أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها، ولكنه فاقد لها، فلو عرض علىٰ العقل جدار أعمىٰ وأخرس، مع إنسان أصابته عاهة؛ فأصبح أعمىٰ وأخرس؛ لحكم بأن الإنسان أكمل؛ لأنه قد يبرأ من العاهة التي أصابته، ثم يتصف بهذه الصفات فيما بعد. وبهذا يكونون قد فروا من تشبيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالإنسان، فوقعوا في أعظم من هذا؛ لأنهم شبهوه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال.

٤ - أن هذه الصفات كمال في نفسها، فإننا إذا ما نظرنا إلىٰ صفة العلم؛

وجدنا أنها صفة كمال. وإذا ما نظرنا إلىٰ صفة الحياة؛ وجدنا أنها صفة كمال. ولما كانت هذه الصفات صفات كمال؛ كان الموصوف بها أكمل ممن لم يتصف بها، فلو لم يتصف بهذه الصفات إلا المخلوق؛ لكان أكمل من الخالق عَزَّوَجَلَّ، وهذا ممتنع؛ فوجب إثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

المقارنة بين أقوال الغلاة.

ثم أخذ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المقارنة بين قول من يصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بنفي النقيضين، وبين من يصفه جَلَّجَلَالُهُ بالنفي فقط، فقال: «**واعلم أن الجهمية**[1] **المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم: ينفون عنه تعالىٰ اتصافه بالنقيضين، حتىٰ يقولون: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين؛ ممتنع في بدائه العقول كالجمع بين النقيضين.**

وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير. وهؤلاء أعظم كفرا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه، فإذا قيل لهؤلاء: هذا مستلزم وصفه بنقيض ذلك، كالموت والصمم والبكم. قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلا لذلك. وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا.

وكذلك من ضاهىٰ هؤلاء، وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل: هذا ممتنع في ضرورة العقل. كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره. قالوا:

---

(١) مصطلح الجهمية عند ابن تيمية مصطلح واسع؛ يستخدمه في وصف العديد من المخالفين في مفهوم دلالة نصوص الأسماء والصفات.

هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز؛ فإذا انتفىٰ التحيز انتفىٰ قبول هذين المتناقضين.

فيقال لهم: علم الخلق بامتناع الخلو منه هذين النقيضين؛ هو علم مطلق لا يستثنىٰ منه موجود، والتحيز المذكور إن أريد به: كون الأحياز الموجودة تحيط به؛ فهذا هو الداخل في العالم. وإن أريد به: أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها متميز عنها؛ فهذا هو الخروج. فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم. وتارة ما هو خارج العالم. فإذا قيل: ليس بمتحيز. كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه، فهم غيروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنىٰ آخر، وهو المعنىٰ الذي علم فساده بضرورة العقل، كما فعل أولئك بقولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل».

وصفه عَزَّوَجَلَّ بالنفي المحض يستلزم نسبة النقص إليه.

بعد ما سبق بيانه، من أنه جَلَّجَلَالُهُ موصوف بالنفي والإثبات، وما تفرع عن هذا من التأكيد علىٰ أن الصفات المنفية لابد أن يكون مع نفيها، إثبات لكمال الضد، وما تبع هذا من مناقشة شيخ الإسلام لمن انتهج منهج النفي المحض. أخذ ابن تيمية في تفصيل مذاهب هؤلاء الغلاة، مبينا أن الباطنية علىٰ قولين:

◈ القول الأول: سلب النقيضين:

المراد بسلب النقيضين: أن ينفىٰ عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الإثبات والنفي؛ فلا يوصف جَلَّجَلَالُهُ بصفة ثبوتية، بل تنفىٰ عنه عَزَّوَجَلَّ كل صفة ثبوتية، وينفىٰ عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نفي كل صفة ثبوتية؛ فهؤلاء الغلاة يقولون: لا نثبت له عَزَّوَجَلَّ

الوجود، ولا ننفي عنه سبحانه الوجود. ويقولون: لا نثبت له صفة الحياة، ولا ننفي عنه صفة الحياة. ولا نقول: إنه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عالم، ولا ننفي عنه جَلَّ جَلَالُهُۥ صفة العلم. فكان هذا سلبًا للنقيضين.

ثم بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجه فساد هذا القول: وذلك أنه قائم علىٰ نفي النقيضين؛ فكان قولًا ساقطًا؛ لأن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، وهو في هذا مماثل للجمع بين النقيضين، فمتىٰ كان العقل يرد قول القائل: إن زيدًا حي ميت. فهو يرد قول الآخر: إن زيدًا ليس بحي وليس بميت.

◈ **القول الثاني: وصفه جَلَّ جَلَالُهُۥ بالنفي فقط:**

أصحاب هذا القول يقولون: ليس بحي، وليس بسميع، وليس ببصير. ووجه فساد هذا المذهب: ما استلزمه من وصفه عَزَّ وَجَلَّ بنقيض صفات الكمال؛ فإن نفي صفة الحياة عنه عَزَّ وَجَلَّ؛ مستوجب لوصفه تعالىٰ بالموت؛ لأنه إما أن يكون عَزَّ وَجَلَّ حيًا أو ميتًا، ولا ثالث لهما. ونفي صفة البصر عنه جَلَّ جَلَالُهُۥ؛ مستلزم لوصفه بالعمىٰ. وهكذا في بقية الصفات. ولا شك في بطلان هذا القول؛ لأنه سيفضي إلىٰ وصفه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ بجميع النقائص، مع تجريده سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عن جميع صفات الكمال.

كما عقد رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقارنة بين القولين، مبينا أن من سلب النقيضين أعظم كفرًا من وجه؛ وذلك أنه شبه الله جَلَّ جَلَالُهُۥ بالممتنعات، التي لا يمكن أن توجد في الخارج، وإنما توجد في الذهن فقط. وأما من وصفه بالنفي فقط؛ فإنه أعظم كفرًا من وجه آخر؛ لأنه يلزم من مذهبه: أن يكون الله جَلَّ جَلَالُهُۥ مجردًا من جميع صفات الكمال، موصوفًا بنقيض صفات الكمال.

وكل هذا شيء قد سبق الكلام عنه، والتفصيل فيه.

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ عاد إلىٰ مناقشة الأشاعرة؛ لأن مناقشتهم هي المقصد الرئيس، فذكر أن قولهم: إنه سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ ليس بداخل العالم ولا خارجه. ممتنع في ضرورة العقل؛ لأنه لا بد من إثبات أحد الصفتين المتقابلتين، فإما أن يكون عَزَّوَجَلَّ داخل العالم، وإما أن يكون خارج العالم، ودعوىٰ الأشاعرة: أن هذا التقابل إنما يكون إذا كان قابلًا لذلك، والقبول إنما يكون في المتحيز؛ فإذا انتفىٰ التحيز انتفىٰ قبول هذين المتناقضين. دعوىٰ مماثلة للدعوىٰ التي استند عليها غلاة الباطنية في نفي صفات الكمال عنه جَلَّجَلَالُهُ، بدعوىٰ أنه عَزَّوَجَلَّ ليس قابلًا لها.

ما هو الدليل العقلي الدال علىٰ بطلان قول الأشاعرة: إن الله ليس بداخل العالم ولا خارجه؟

فكما أن قول الباطنية باطل، فإن قول الأشاعرة باطل أيضًا؛ لأنه يمتنع خلو الموجود من أحد هذين النقيضين.

وأما ما يتعلق بالتحيز، وما ذهب إليه الأشاعرة من أن الإيمان بعلوه جَلَّجَلَالُهُ مستلزم للقول بتحيزه عَزَّوَجَلَّ[(١)]. فإنه قول يقوم علىٰ دعوىٰ التحيز، التي تقوم علىٰ لفظ مجمل؛ فإنه قد يراد بالتحيز:

كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن الإيمان بصفة العلو مستلزم للقول بالتحيز؟

أ - أن تكون الأحياز الموجودة تحيط بالمتحيز، وهذا لا يصح أن يقال في حقه سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ؛ لأنه فوق العالم، بائن من خلقه، ولا يحيط به شيء منها.

ب - أن يكون منحازًا عن المخلوقات، أي مباين لها متميز عنها؛ فهذا حق يجب الإيمان به؛ لأن النصوص صريحة في إثبات أنه جَلَّجَلَالُهُ فوق العالم[(٢)].

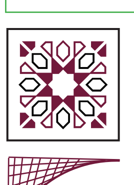
ولو أن الأشاعرة فهموا حقيقة قولهم: ليس بمتحيز. وعلموا أن معناه:

(١) انظر: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية للأرموي ص٨٤ - ص٩٠.

(٢) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص١٢٥ - ص١٢٦.

سلب النقيضين عنه عَزَّوَجَلَّ، وهو شيء يعلم فساده بضرورة العقل، وعلموا أنه لا يلزم من الإيمان بالعلو الذهاب إلىٰ القول بالتحيز المذموم الممنوع؛ لسلمت لهم عقائدهم، ولآمنوا بما آمن به السلف من العلو والفوقية.

❁ ❁ ❁

يجب الإيمان بالألفاظ الشرعية مع الاستفصال في الألفاظ البدعية

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

ركزت القاعدة الأولىٰ من القواعد السبع التي ذكرها شيخ الإسلام، علىٰ بيان تنوع الصفات إلىٰ: مثبتة ومنفية، وأما القاعدة الثانية فإنها تشير إلىٰ المسلك الذي يجب أن يُسلك في التعامل مع الألفاظ التي تقال في باب الصفات، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه، فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة، وجب علىٰ كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه. وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة متفق عليه بين سلف الأمة**».

الأقوال والأفعال النبوية كلُّها تشريع مُتَّبع.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ الواجب علىٰ المسلم أمام أخبار الوحي، وهذ الواجب هو: الإيمان بجميع ما أخبر به الله عَزَّوَجَلَّ عن نفسه، أو أخبر به الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن ربه، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف المعنىٰ؛ والسبب في وجوب هذا: أنه لا أحد أصدق من الله، قال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء:٨٧].

ثم الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الصادق المصدوق؛ فتعين الإيمان بجميع ما جاء في الكتاب والسنة، وإن لم نفهم معناه.

ولكن مما يجب التأكيد والتنبيه عليه: أنه لا يوجد في كتاب الله تعالىٰ، أو في سنة نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نص من نصوص الصفات لا يمكن العلم بمعناه، وإنما قد يكون الجهل من زيد أو عمرو، وأما أن يخفىٰ معنىٰ النص علىٰ جميع الأمة؛ فهذا شيء لا يمكن أن يقع؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ أمرنا بتدبر القرآن الكريم، قال تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]. ووصفه هذا بأنه أنزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:١٩٥]. وإذا كان مأمورًا بتدبره، وكان نازلًا بلغة العرب؛ وجب أن تكون ألفاظه معلومة المعاني.

ويلحق بهذا: وجوب الإيمان بما أجمع عليه السلف؛ لأن الأمة لن تجتمع علىٰ ضلالة، بل لا بد أن يكون لكل ما أجمعوا عليه من الصفات الإلهية، مستند من كتاب الله جَلَّ جَلَالُهُ، أو من سنة نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

حكم الألفاظ المستحدثة.

وبعد أن انتهىٰ رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التأكيد علىٰ أهمية الإيمان بألفاظ الكتاب والسنة، انتقل إلىٰ الألفاظ التي كثر اختلاف الناس بسببها، فقال: «**وما تنازع فيه المتأخرون نفيًا وإثباتًا؛ فليس علىٰ أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا علىٰ إثبات لفظه أو نفيه، حتىٰ يعرف مراده: فإن أراد حقًّا؛ قبل. وإن أراد باطلًا؛ رد. وإن اشتمل كلامه علىٰ حق وباطل؛ لم يقبل مطلقًا، ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ، ويفسر المعنىٰ**».

كل لفظ مستحدث أوهم معنىٰ باطلًا فهو مردود.

❑ في حين يرىٰ البعض جواز إطلاق بعض الألفاظ المستحدثة عليه عَزَّوَجَلَّ، فإن ابن تيمية لم يوافق علىٰ هذا، ولم يرفضه أيضًا؛ لأنه ليس لأحد أن يوافق أحدًا علىٰ إثبات لفظ أو نفيه، حتىٰ يعرف مراده، وهنا نجده رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذكر أن الألفاظ الخارجة عن ألفاظ الوحي تنقسم إلىٰ:

١ - ما كان اللفظ دالًا علىٰ حق محض؛ فالحكم فيه واضح، وهذا مثل: واجب الوجود، فمع أنه لم يرد في الكتاب، ولم يرد في السنة، إلا أن المعنىٰ صحيح؛ فاستخدمه أهل السنة والجماعة في الإخبار عنه عَزَّوَجَلَّ.

٢ - اللفظ الدال علىٰ باطل محض؛ فالحكم فيه واضح، فيرد جملة وتفصيلًا.

٣ - اللفظ المشتمل علىٰ حق وباطل؛ فلا يقبل مطلقًا؛ لأن الشخص قد يقبله بالكلية؛ فيقبل معه شيئًا من الباطل. ولا يرد مطلقًا؛ لأن الشخص قد يرده جملة؛ فيرد معه شيئًا من الحق، بل يستفصل في المراد، فإن كان المعنىٰ صحيحًا؛ قبل، وإن كان المعنىٰ باطلًا؛ رد. وهذا مع أن اللفظ يجب ألا يستعمل، متىٰ كان استعماله موجبًا لحيرة واضطراب المستمع.

تحرير الكلام في لفظ الجهة.

وقد مثل شيخ الإسلام للألفاظ المجملة، المحتملة لحق وباطل، بمثالين، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**كما تنازع الناس في: الجهة. والتحيز. وغير ذلك، فلفظ الجهة قد يراد به: شيء موجود غير الله؛ فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالىٰ، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم. ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو والاستواء والفوقية**

والعروج إليه ونحو ذلك، وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفىٰ الجهة: أتريد بالجهة: أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلًا في المخلوقات. أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات، وكذلك يقال لمن قال الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق. وإن أردت الثاني فهو باطل».

الإجماع لا يُرفع بالخلاف المتأخر.

الجهة من الألفاظ التي تنازع الناس فيها نفيًا وإطلاقا؛ والسبب في هذا: أنه لا يوجد نص حاسم، فالنافي لا يستطيع أن يأتي بنص يؤيد ما ذهب إليه، والمثبت ليس عنده لفظ قاطع، بخلاف الألفاظ الأخرىٰ، مثل: العلو، والاستواء، والفوقية؛ فهي مما يمكن للمثبت أن يأتي بالعديد من النصوص المؤيدة لمذهبه.

والجهة في اللغة تطلق علىٰ ما يستقبله الشخص، ويتجه إليه ويقصده[(١)].

ما حكم إطلاق لفظ الجهة في حقه جَلَّجَلَالُهُ؟

وأهل الكلام يستخدمون هذا اللفظ؛ لإبطال أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في العلو، يقول الجويني: «فإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز، والاختصاص بالجهات؛ فيترتب علىٰ ذلك: تعاليه عن الاختصاص بمكان»[(٢)].

---

(١) انظر: لسان العرب ج١٣ ص٥٥٥ - ٥٥٦.

(٢) لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص٩٥.

وأما أهل السنة والجماعة فلا يستخدمون هذا اللفظ؛ لأنه من الألفاظ المجملة، المشتملة علىٰ حق وباطل[١]. فكان لا بد من التفصيل، **وبالنظر إلىٰ هذا اللفظ؛ نجد أنه محتمل لأحد أمرين:**

الأمر الأول: الجهة العدمية، وهي الجهة الموجودة فوق العالم؛ فمن هنا كان اللفظ مشتملًا علىٰ معنىٰ صحيح، فإذا قيل: الله عَزَّوَجَلَّ في جهة. كان المراد: إثبات أن لله عَزَّوَجَلَّ فوق العالم، وأنه جَلَّجَلَالُهُ في جهة العلو، بمعنىٰ فوق العالم مباين للمخلوقات؛ فيثبت هذا المعنىٰ.

الأمر الثاني: الجهة المخلوقة، وهي الجهات الموجودة داخل العالم، الذي سقفه العرش، وهنا لا يصح أن يقال: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في جهة. لأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يحيط به شيء[٢].

ثم إن الاستدلال بالجهة، أقصىٰ ما يمكن أن يوصف به: أنه استدلال نظري، والدليل النظري موقوف علىٰ أمرين:

١ - المقدمات.

٢ - تأليف تلك المقدمات.

فيتطرق إليه الخلل من أحدهما، فإما أن تكون المقدمات أو بعضها مقدمات فساده، وإما أن تكون المقدمات صحيحة في ذاتها، ولكنها نظمت نظمًا باطلًا. وفي المقابل فإننا نجد عندنا علمًا ضروريًا يدل علىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ فوق العالم، ولا يمكن دفع هذا العلم الضروري بالنظريات؛ لأن النظريات

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٥ص٨٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ص١٦٢ - ص١٦٥.

غايتها أن يحتج عليها بمقدمات ضرورية، فالضروريات أصل النظريات، فلو قدح في الضروريات بالنظريات؛ لكان ذلك قدحًا في أصل النظريات؛ فتبطل الضروريات والنظريات؛ لأن قدح الفرع في أصله يقتضىٰ فساده في نفسه؛ فيلزم بطلان الاستدلال بالجهة علىٰ نفي العلو؛ فظهر بطلان هذا الاستدلال علىٰ كل حال[(١)].

ومثل هذا: لفظ المكان، فقد يراد به ما يفتقر إليه المتمكن، سواء كان محيطًا به، أو كان تحته؛ فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار. وقد يراد به: العرش، وأن الله فوقه مع غناه عنه؛ وهذا مما لا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار، بمعنىٰ: أنه فوق العالم[(٢)].

تحرير الكلام في لفظ الحيز.

ثم إن شيخ الإسلام فصل في اللفظ الثاني من اللفظين المجملين الذين ذكرهما، فقال: «**وكذلك لفظ التحيز: إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات، فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال الله تعالىٰ:** ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر:٦٧]. **وقد ثبت في الصحاح عن النبي** ﷺ **أنه قال:** «**يقبض الله الأرض، ويطوي السموات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض**»[(٣)]. **وفي حديث آخر:** «**وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان**

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٣٠ – ص٢٣١.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٧ – ص٣٠ ومجموع الفتاوىٰ ج٣ص١٨٣ –ص١٨٨.

(٣) أخرجه البخاري برقم ٤٨١٢.

بالكرة»[١]. وفي حديث ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»[٢]. وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها منفصل عنها ليس حالًا فيها؛ فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه».

العقليات المخالفة للقطعيات النقلية باطلة.

الحيز من الألفاظ التي اشتهرت علىٰ السنة المتكلمين، من غير أن يكون لها أصل شرعي؛ فهي لم تذكر في الأسماء والصفات نفيًا أو إثباتًا.

◈ الحيز في اللغة:

يقال: تحوز عنه وتحيز إذا تنحىٰ، وهي تفيعل، أصلها تحيوز، فقلبت الواو ياء لمجاورة الياء وأدغمت فيها. قال أبو عبيدة: التحوز هو التنحي، وفيه لغتان: التحوز والتحيز. قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ﴾ [الأنفال:١٦][٣].

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره ج٢٠ص٢٤٧ ولفظه حدثنا الربيع، قال: ثنا ابن وهب، قال: أخبرني أسامة بن زيد، عن أبي حازم، عن عبد الله بن عمر، أنه رأىٰ رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، علىٰ المنبر يخطب الناس، فمر بهذه الآية: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزُّمَر:٦٧] فقال رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يأخذ السموات والأرضين السبع، فيجعلها في كفه، ثم يقول بهما كما يقول الغلام بالكرة: أنا الله الواحد، أنا الله العزيز». وفي صحة الحديث نظر؛ لأن في اسناده: أسامة بن زيد الليثي، وقد تكلم فيه الإمام أحمد، فقد روىٰ ابن عدي أن عبدالله بن الإمام أحمد قال: سألت أبي عن أسامة بن زيد الليثي، فقال: انظر في حديثه؛ يتبين لك اضطراب حديثه. الكامل في الضعفاء لابن عدي ج٢ ص٧٦.

(٢) ذكره ابن جرير الطبري في تفسيره موقوفًا علىٰ ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ج٢٠ص٢٤٦.

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور ج٥ص٣٤٠.

الحيز في الاصطلاح الكلامي:

التحيز: هو عبارة عن نسبة الجوهر إلىٰ الحيز بأنه فيه، والحيز: هو المكان أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان: كون الحيز في المكان؛ فالمتحيز هو: الجوهر، والحيز من لوازم نفس الجوهر، لا انفكاك له عنه[1].

وذكر الجرجاني أن الحيز عند المتكلمين هو: الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد، كالجسم، أو غير ممتد، كالجوهر الفرد[2].

قارن بين ما ذكره شيخ الإسلام عن التحيز في القاعدة الأولىٰ وبين ما ذكره هنا؟

وانطلاقًا من هذا اللفظ المجمل، انطلق أهل الكلام إلىٰ إنكار علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ العالم، وهو كاللفظ السابق، لم يتكلم به أحد من سلف الأمة؛ فكان من الألفاظ التي يستفصل فيها، فيرد المعنىٰ الباطل منها، ويقبل المعنىٰ الحق. **وهذا اللفظ محتمل لأحد أمرين:**

الأمر الأول: أن يراد أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تحوزه المخلوقات. وهذا المعنىٰ شيء يرفضه أهل السنة والجماعة، ويردونه علىٰ من أتىٰ به؛ لأن الله أعظم وأكبر من كل موجود، بل إن السموات تطوىٰ بيمينه يوم القيامة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر:٦٧] وأما الأرض فتكون في قبضته جَلَّجَلَالُهُ، قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض**». وفي حديث ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم».

---

(١) انظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء الحنفي ص٣١٦.

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ص٩٤.

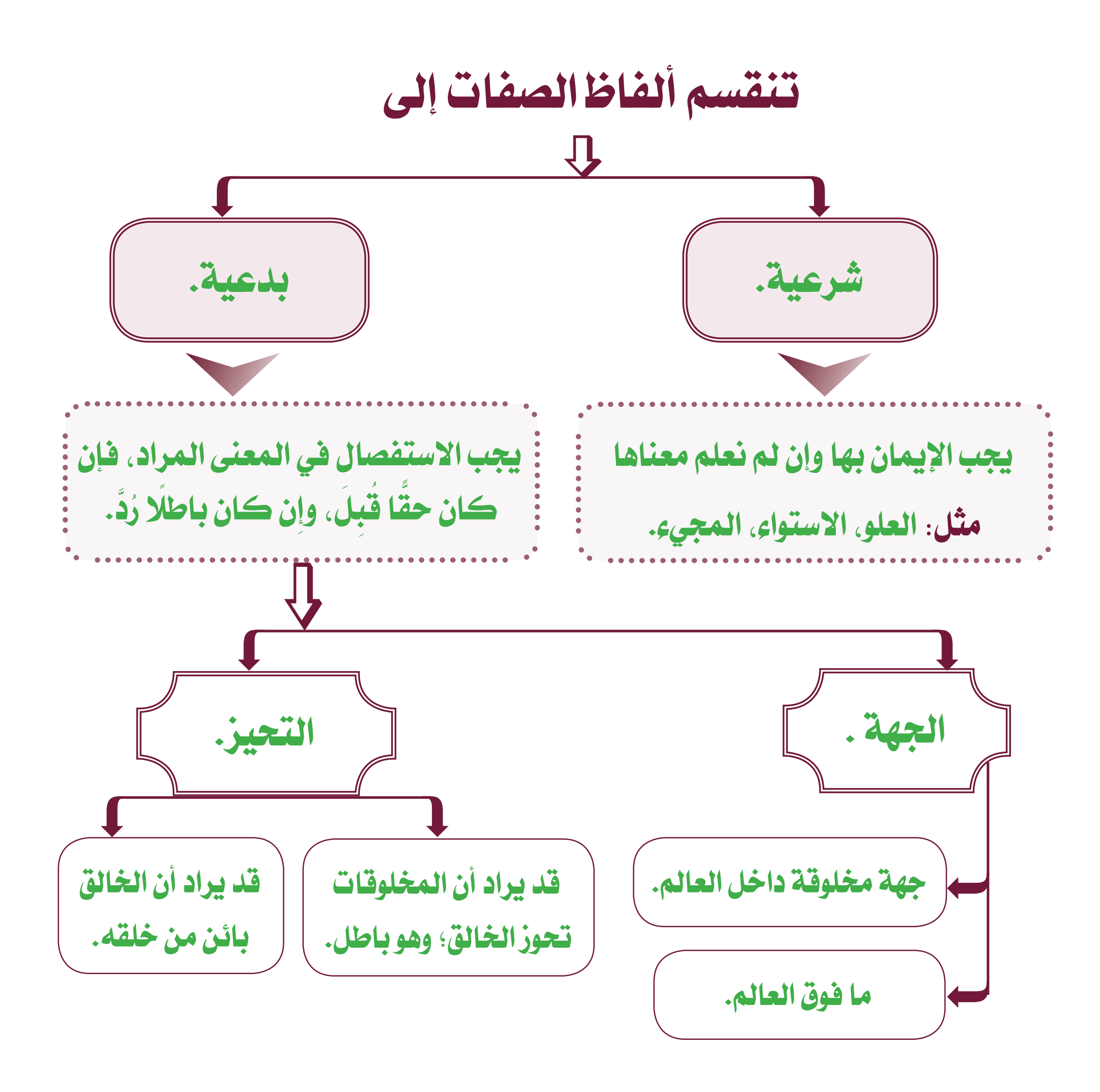
الأمر الثاني: أن يراد أنه عَزَّوَجَلَّ منحاز عن المخلوقات، مباين لها، منفصل عنها؛ فليس حالًا فيها؛ وليست حالة فيه جَلَّجَلَالُهُ. فهذا المعنىٰ مما يقره أهل السنة والجماعة، ويؤمنون به، ويصرحون بأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فوق سمواته، علىٰ عرشه، بائن من خلقه(١).

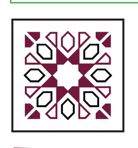
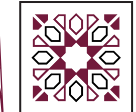
ولا يمكن لأحد أن يشنع علىٰ أهل السنة والجماعة بهذا؛ لأن الإيمان بمثل هذا التحيز لازم لجميع المعطلة، الذين ينكرون علو الله عَزَّوَجَلَّ، بيان هذا:

١ – أن من قال منهم: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في كل مكان. فقد آمن بأنه عَزَّوَجَلَّ في مكان، مع ذهابه إلىٰ أن المكان مخلوق؛ فيلزم منه أن يكون المكان المخلوق، حائزاً لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فيكون قد وقع فيما فر منه، إضافة إلىٰ تنقصه للخالق جَلَّجَلَالُهُ؛ بدعواه أن المكان المخلوق يحوزه، مع مخالفته لظاهر القرآن، الدال علىٰ إثبات صفة العلو لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

٢ – أن من قال منهم: إنه الله عَزَّوَجَلَّ لا داخل العالم ولا خارجة. قيل له: يلزمك أن العالم المخلوق منحاز عن خالقه؛ لأن الله جَلَّجَلَالُهُ ليس داخلًا في العالم، وبما أنه لا وجود إلا للخالق والمخلوق؛ والمخلوق منحاز عن خالقه، وانحياز المخلوق عن الخالق، مستلزم لكون ذات المخلوق لا تحوز ذات الخالق عَزَّوَجَلَّ؛ فثبت أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خارج العالم، وجهة العلو أكمل الجهات، بدلالة العقل؛ فكان الله جَلَّجَلَالُهُ في العلو بدلالة النقل والعقل، وبهذا نجد أن من قال بهذا القول لم يستفد من مذهبه في التعطيل شيئًا، سوىٰ مخالفة ظاهر النص، مع مصادمة العقول السليمة، التي تمنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه.

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٤٦ – ص٥١ ومجموع الفتاوىٰ ج٣ص١٨٣ –ص١٨٨.


تنقسم ألفاظ الصفات إلى
شرعية.
بدعية.
يجب الإيمان بها وإن لم نعلم معناها
مثل: العلو، الاستواء، المجيء.
يجب الاستفصال في المعنى المراد، فإن كان حقًّا قُبِلَ، وإن كان باطلًا رُدَّ.
الجهة .
التحيز.
جهة مخلوقة داخل العالم.
ما فوق العالم.
قد يراد أن المخلوقات تحوز الخالق؛ وهو باطل.
قد يراد أن الخالق بائن من خلقه.

ظاهر نصوص الصفات
يدل على وجوب إثبات ما يليق بالله جَلَّجَلَالُهُ

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

بعد ما قام به شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تحرير الكلام في الألفاظ، الشرعي منها والبدعي، انتقل في هذه القاعدة إلىٰ البحث في الألفاظ الشرعية، وما هو الظاهر الذي يظهر من هذه الألفاظ، وهل ظاهر النصوص مراد؟ أم أن ظاهرها غير مراد؟ يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد؟ أو ظاهرها ليس بمراد؟ فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه: إجمال، واشتراك، فإن كان القائل يعتقد:**

أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم؛ فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال، والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنىٰ الفاسد ظاهر اللفظ، حتىٰ يجعلوه محتاجًا إلىٰ تأويل يخالف الظاهر. ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنىٰ الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل».

نصوص الصفات تدل بظاهرها علىٰ إثبات ما يليق بالله.

يشير الشيخ الشنقيطي إلىٰ ما وقع في تحديد معنىٰ الظاهر من اضطراب، ويبين أنه قد غلط في هذا خلق لا يحصىٰ كثرة من المتأخرين، فزعموا أن الظاهر المتبادر من نصوص الصفات هو: مشابهة صفات الله جَلَّجَلَالُهُ لصفات المخلوقين، وبناءً علىٰ هذا الفهم، فقد ذهبوا إلىٰ أنه يجب علينا أن نصرف اللفظ عن ظاهره؛ لأن من شبه الخالق بالمخلوق فهو كافر. وليس الأمر كما توهموا؛ لأن حقيقة قولهم: أن الله عَزَّوَجَلَّ وصف نفسه في كتابه بما لا يليق به جَلَّوَعَلَا، وهذا باطل لما يلي:

١ - إجماع من يعتد به من العلماء، علىٰ أنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه؛ فكان معنىٰ كلامهم: أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كتم أن ذلك الظاهر المتبادر كفر وضلال يجب صرف اللفظ عنه؛ وهو قول ساقط بالإجماع.

٢ - أن الحق أن كل وصف وصف الله عَزَّوَجَلَّ به نفسه، أو وصفه به رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فظاهره المتبادر منه: التنزيه التام عن مشابهة شيء من صفات المخلوقات؛ فإنه وبمجرد إضافة الصفة إلىٰ الله جَلَّوَعَلَا، يتبادر إلىٰ الفهم أنه لا مناسبة بين تلك الصفة الموصوف بها الخالق، وبين شيء من صفات المخلوقين[1].

وأما شيخ الإسلام فصرح بأنه إذا كان الشخص يعتقد أن ظاهر النصوص تمثيل صفات الله جَلَّجَلَالُهُ بصفات المخلوقين؛ فإنه يلزمه ألا يكون ظاهر النصوص مرادًا. ولكن الفهم الذي فهمه غير صحيح، ولا يدل عليه النص بأي نوع من أنواع الدلالة، وهذا مع أن السلف والأئمة لم يكن منهم من يرىٰ

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج٢ ص٣٠.

أن ظاهر النصوص هو هذا المعنىٰ الباطل.

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ رد عليهم من وجهين:

١ - أنهم جعلوا المعنىٰ الفاسد ظاهر اللفظ، ثم جعلوا النص محتاجًا إلىٰ تأويل يخالف الظاهر. وذلك مثل: توهمهم أن الإيمان بالعلو مستلزم لأن يكون من المخلوقات ما يحيط بالله جَلَّ جَلَالُهُ ويحوزه، مع أن النصوص لا تدل علىٰ شيء من هذه المعاني الفاسدة، بل إن فيها ما يبطل هذا؛ لأن الإيمان بأن الله عَزَّوَجَلَّ فوق العالم مباين له، موجب أنه لا شيء من المخلوقات يحيط به عَزَّوَجَلَّ.

٢ - أنهم يردون المعنىٰ الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل. وذلك مثل العلو، فهو معنىٰ صحيح يدل عليه النص، ولكنهم يردونه؛ بدعوىٰ أن الإيمان بالعلو مستلزم لشيء باطل، مثل: التحيز، أو الحاجة إلىٰ الجهة[(١)].

وهنا نلاحظ أن بينهما نوع تلازم، فإن من تأول النص؛ لأنه يرىٰ أنه ظاهره يدل علىٰ معنىٰ فاسد، فإنه سيرد ما دل عليه اللفظ، ويستبدل المعنىٰ الذي يدل عليه النص بمعنىٰ آخر لا دليل عليه. وكل هذه السلسلة من الأخطاء مبنية علىٰ أن ظاهر النص يدل علىٰ التشبيه، وليس الأمر كذلك، يقول ابن عبدالبر: «محال أن يكون من قال عن الله ما هو في كتابه منصوص مشبهًا؛ إذا لم يكيف شيئًا، وأقر أنه ليس كمثله شيء»[(٢)].

(١) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص٤٧٥ - ص٤٨٥.

(٢) الاستذكار لابن عبد البر ج٢ص٥٨٢.

أمثلة على غلط المتكلمين في فهم ظواهر النصوص.

وبعد أن أشار رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ غلط من جعل ظاهر اللفظ دالًا علىٰ مماثلة الخالق عَزَّوَجَلَّ للمخلوق، أخذ في التمثيل للخطأ الذي وقعوا فيه، فقال: «فالأول كما قالوا في قوله: «عبدي جعت فلم تطعمني»[(١)]. الحديث وفي الأثر الآخر: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه أو قبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»[(٢)]. وقوله: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»[(٣)]. فقالوا: قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق. فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة؛ لعلمتم أنها لم تدل إلا علىٰ حق.

أما الحديث الواحد فقوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض

---

(١) أخرجه مسلم برقم ٢٥٦٩ ولفظه: قال رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إن الله عَزَّوَجَلَّ يقول يوم القيامة: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال: يا رب كيف أعودك ؟ وأنت رب العالمين. قال: «أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني». قال: يا رب وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين قال: «أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني». قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين قال: «استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

(٢) هذا الحديث من الأحاديث التي اختلف في تصحيحها، وأغلب العلماء علىٰ أنه موقوف علىٰ ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا. وأما لفظ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده». فيقول ابن الجوزي عنها: هذا حديث لا يصح. العلل المتناهية لابن الجوزي برقم ٩٤٤.

(٣) أخرجه مسلم برقم ٢٦٥٤ ولفظه: عن عبدالله بن عمرو بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أنه سمع رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء». ثم قال رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا علىٰ طاعتك وأنت رب العالمين».

فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه». صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله. ولا هو نفس يمينه؛ لأنه قال: «يمين الله في الأرض». وقال: «فمن قبله وصافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه». ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به، ففي نفس الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحًا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرا؛ لأنه محتاج إلىٰ التأويل. مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس.

وأما الحديث الآخر فهو في الصحيح مفسرًا: «يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني. فيقول: رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي عبدي، مرضت فلم تعدني. فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلو عدته لوجدتني عنده». وهذا صريح في أن الله سبحانه لم يمرض، ولم يجع، ولكن مرض عبده، وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسرا ذلك بأنك لو أطعمته؛ لوجدت ذلك عندي، ولو عدته؛ لوجدتني عنده؛ فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلىٰ تأويل.

وأما قوله: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن». فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه، ولا في قول القائل :هذا بين يدي ما يقتضي مباشرته ليديه. وإذا قيل: السحاب المسخر بين السماء والأرض. لم يقتض أن يكون مماسا للسماء والأرض، ونظائر هذا كثيرة».

ينشأ توهم دلالة النص علىٰ باطل من سوء الفهم.

أو ضعف النص. أو الأمرين معًا.

مثل رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما وقعوا فيه من غلط في فهم ظواهر النصوص، بثلاثة أمثلة، ومن تأمل النصوص التي ذكروا أنها تدل علىٰ معنىٰ فاسد؛ ظهر بطلان ما ذهبوا إليه من أن النصوص توهم التشبيه، وتوجب حمل نصوص الصفات علىٰ ظاهرها، **ويظهر بطلان قولهم من خلال تحليل الأمثلة التي ذكروها:**

◈ المثال الأول: استدلالهم بالحديث القدسي:

من النصوص التي ذكرها أهل الكلام: ما ورد في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الحديث القدسي: «**يقول الله عبدي جعت فلم تطعمني. فيقول: رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي، عبدي مرضت فلم تعدني. فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلو عدته لوجدتني عنده**».

فإن أهل الكلام يرون أن النص يدل بظاهره علىٰ أن الله جَلَّ جَلَالُهُ: يجوع، ويمرض؛ فيكون واجب الصرف عن الظاهر؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن ذلك بالإجماع[١]. وما فهمه أهل الكلام شيء لا يدل عليه ظاهر النص بأي حال من الأحوال، بل إن النص صريح في أن الله سبحانه لم يمرض، ولم يجع، ولكن عبده هو الذي مرض، وهو الذي جاع، يبين هذا: أن في الحديث: لو أطعمته؛ لوجدت ذلك عندي، ولو عدته؛ لوجدتني عنده؛ فلم يكن الحديث

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٣ ص١٩٦.

دالًا علىٰ معنىٰ محال، بل هو دال علىٰ أن العبد يجوع ويمرض، وأن الله عَزَّوَجَلَّ يُثيب من يطعم جائعًا، أو يعود مريضًا[(١)].

◈ **المثال الثاني: استدلالهم بحديث مصافحة الحجر الأسود:**

ما روي في الأثر الذي فيه: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه أو قبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه**». من النصوص التي يرىٰ أهل الكلام أنها تدل بظاهرها علىٰ معنىٰ باطل، لا يقبله العقل، وقد رد عليهم ابن تيمية من خلال:

١ - أن هذا الأثر مما لا يصح رفعه إلىٰ النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل هو موقوف علىٰ ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ فبطل القول بأنه قد يوجد في الألفاظ ما يدل ظاهره علىٰ محال؛ لأن اللفظ ليس من ألفاظ الوحي.

٢ - لو سلمنا جدلًا أن النص صحيح، وأنه من أحاديث النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه لا يدل علىٰ شيء فاسد؛ لأن قوله: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله، وقبل يمينه**». صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة ذاتية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأنه قال: «**في الأرض**». ولأنه قال: «**فمن قبله وصافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه**». ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به؛ فكان دالًا علىٰ أن مستلم الحجر الأسود ليس مصافحًا لله جَلَّ جَلَالُهُ، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يقال: إن النص محتاج إلىٰ تأويل يصرفه عن الظاهر؛ لأن ظاهره معنىٰ باطل[(٢)].

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل لابن تيمية ج١ ص١٦٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ ص٣٩٧ - ص٣٩٨.

◈ **المثال الثالث: استدلالهم بحديث تصريف القلوب:**

تصريف القلوب بيد الله جَلَّ جَلَالُهُ، فمن شاء الله جعله علىٰ صراط مستقيم، ومن شاء الله عَزَّوَجَلَّ ختم علىٰ قلبه؛ فانصرف عن الحق، وتمادىٰ في الباطل، قال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها جَلَّ جَلَالُهُ كيف يشاء**».

وأما أهل الكلام فذهبوا إلىٰ أن هذا الحديث يدل بظاهره علىٰ باطل؛ فوجب تأويله وصرفه عن ظاهره إلىٰ المجاز؛ لأن ابقاء اللفظ علىٰ الظاهر يدل علىٰ أن أصابع الرب عَزَّوَجَلَّ مخترقة لصدورنا(١).

والرد عليهم من وجهين:

١ - أن الحديث لا يدل علىٰ أن أصابع الرحمن مماسة لقلب الإنسان ومتصلة به؛ لأن كون الشيء بين شيئين لا يدل بظاهره علىٰ أنه مماس لهما، كما في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة:١٦٤] .وإذا لم يكن الظاهر من اللفظ إثبات المماسة؛ لم يكن دالًا علىٰ محذور، ولم يكن محتاجًا إلىٰ تأويل.

٢ - أن سياق الحديث إنما يدل علىٰ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يصرف قلوب العباد كيف يشاء.

تسوية أهل الكلام بين النصين المتغايرين.

بعد ما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ من شرح وبيان لغط المتكلمين في جعلهم ظاهر النصوص باطلًا، دخل ابن تيمية إلىٰ مسألة مشابهة لهذا، وهي ما ذكره من

---

(١) انظر: أساس التقديس للرازي ص٢٥٥.

أن أهل الكلام قد يجعلون اللفظ نظيرًا لما ليس نظيرًا له، فقال: «**ومما يشبه هذا القول أن يجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص:٧٥]. فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا﴾ [يس:٧١]. فهذا ليس مثل هذا؛ لأنه هنا أضاف الفعل إلىٰ الأيدي؛ فصار شبيها بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [الشورىٰ:٣٠]. وهنا أضاف الفعل إليه فقال : ﴿لِمَا خَلَقۡتُ﴾[ص:٧٥] ثم قال: ﴿بِيَدَيَّۖ﴾ [ص:٧٥] . وأيضا: فإنه هنا ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤] . وهناك أضاف الأيدي إلىٰ صيغة الجمع؛ فصار كقوله: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر:١٤]. وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [المُلك:١].وبيده الخير في المفرد، فالله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يذكر نفسه: تارة بصيغة المفرد مظهرا أو مضمرا. وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا﴾ [الفتح:١].وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل علىٰ معاني أسمائه. وأما صيغة التثنية فتدل علىٰ العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك؛ فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي. كان كقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس:٧١].وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [المُلك:١].وبيده الخير ولو قال: خلقت بصيغة الإفراد؛ لكان مفارقا له، فكيف إذا قال خلقت بيدي بصيغة التثنية.**

هذا مع دلالات الأحاديث المستفيضة بل المتواترة وإجماع السلف علىٰ مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله: «المقسطون عند الله علىٰ منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه

يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»[(١)]. وأمثال ذلك».

العدد نص لا يقبل المجاز

مثل رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما ذكره من أن أهل الكلام قد يجعلون اللفظ نظيرًا لما ليس نظيرًا له، بقوله تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص:٧٥]. فإنهم يجعلون الآية مماثلة لقوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا﴾ [يس:٧١]. فلا يكون في الآية الأولىٰ إثبات صفة اليدين لله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ[(٢)].

❑ **وما ذهبوا إليه باطل؛ لأن الآية الأولىٰ ليست مماثلة للآية الثانية، بل بينهما فروق هي:**

◈ **الوجه الأول: وجود فروق لغوية بين اللفظين:**

يقوم هذا الوجه علىٰ الاستدلال بما في لغة العرب من التفريق بين إضافة الفعل إلىٰ اليدين، وبين إضافته إلىٰ الأيدي، وهذه الفروق تتضح لنا من خلال النقاط التالية:

١ - إضافة الفعل إلىٰ الأيدي دل علىٰ أن الفعل منسوب إلىٰ الفاعل، ثم قد يكون الفعل وقع باليدين، وقد يكون وقع بغيرهما؛ لأن العرب تضيف الفعل إلىٰ الأيدي، وإن لم يكن الفعل وقع من اليدين، قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [آل عمران:١٨٢]. والإنسان يؤاخذ ويعاقب بجميع الأفعال التي تصدر منه، سواء كانت من عمل اليد، أو من عمل غيرها،

---

(١) أخرجه أحمد برقم ٦٤٩٢.

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي ص٢٣٦ - ص٢٣٧.

قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار علىٰ وجوههم أو علىٰ مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم**»(١). وهذا أسلوب عربي، يقال: يداك أوكتا وفوك نفخ. وعلىٰ هذا فلا يلزم من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس:٧١].أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد خلق الأنعام بيديه جَلَّ جَلَالُهُ، وإنما يدل الآية علىٰ:

أ- أنه عَزَّ وَجَلَّ الخالق للأنعام؛ لأن الإضافة هنا للأيدي لا لليدين؛ فصارت الآية شبيهة بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورىٰ:٣٠].

ب- أنه عَزَّ وَجَلَّ موصوف باليدين؛ لأن العرب لا تنسب الفعل إلىٰ الأيدي، إلا إن كان الفاعل موصوفًا باليد علىٰ الحقيقة.

إضافة الفعل إلىٰ اليدين يدل علىٰ أن الفعل وقع باليدين؛ لأن لفظ اليدين لا يستعمل في التعظيم، وإنما يستعمل في العدد الحقيقي؛ فيكون معنىٰ قوله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص:٧٥]. أن آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خلق بيدي الله عَزَّ وَجَلَّ علىٰ الحقيقة؛ فتكون الآية دالة علىٰ إثبات صفة اليدين لله عَزَّ وَجَلَّ علىٰ الحقيقة؛ لأن الآية تنص علىٰ أن الفاعل هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وتنص علىٰ أن الخلق وقع بيدي الرب جَلَّ جَلَالُهُ؛ لأن التثنية تدل علىٰ الحقيقة، ولا يمكن أن تحمل علىٰ المجاز أبدًا.

ومما يؤكد هذا: أن الآية الأولىٰ تبين ما اختص به آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن غيره من المخلوقات؛ فدلت علىٰ أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مخلوق بيدي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لكي يثبت له ما يخص به عن بقية المخلوقات، التي خلقها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

(١) أخرجه أحمد برقم ٢٦١٦.

فإن قيل: إثبات اليدين لله عَزَّوَجَلَّ معارض بقوله تعالىٰ: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [المُلك:١]. وقوله سبحانه: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران:٢٦]. قيل: لا معارضة؛ لأن هذا لا يمنع أن يكون لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يدان اثنتان، فإن من لغة العرب استعمال الواحد في الجمع كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر:٢]. لأداء الواحد عن جميع جنسه، واستعمال لفظ الجمع في الواحد كقوله : ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ﴾ [آل عمران:١٧٣].ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم:٤].

وأما إذا ثنِّي الاسم، فلا يؤدي عن الجنس، ولا يؤدي عن المفرد، ولكنه لا يؤدي إلا عن اثنين بالعدد، ومن هنا خطأ العرب من قال: ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس. بمعنىٰ: ما أكثر الدراهم في أيديهم؛ لأن الدرهم إذا ثنِّي لا يؤدي في كلامها إلا عن اثنين بأعيانهما. فكان في الآية دلالة علىٰ أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موصوف باليدين حقيقة (١).

فإن قيل: إن التثنية لا تدل علىٰ حصول العدد، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة:١٢]. وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف:٥٧] (٢).

قلنا: إذا أضيف بين إلىٰ «يدي» كان المعنىٰ: أمام، فيكون المراد: قدموا الصدقة قبل قيامكم بالنجوىٰ. وهذا مثل قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**إن بين يدي الساعة لأياما ينزل فيها الجهل ويرفع فيها العلم ويكثر فيها الهرج والهرج**

(١) انظر: تفسير الطبري ج٨ص٥٥٧.

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي ص٢٣٧.

القتل»[١]. أي قبل قيام الساعة.

◈ الوجه الثاني: دلالة النصوص علىٰ بطلان التسوية بين اللفظين:

يقوم هذا الوجه علىٰ الاستدلال بالنصوص؛ لإبطال القول بتماثل الآيتين في الدلالة، وذلك من خلال ذكر النصوص الصحيحة في إثبات صفة اليدين، مثل: «**المقسطون عند الله علىٰ منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا**».

ومن هنا فلو سلمنا جدلًا أن الآيتين متماثلتان، فإن هذا لا يدل علىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ ليس موصوفًا باليدين علىٰ الحقيقة؛ لأنه يوجد من الأدلة ما يدل علىٰ اثبات الصفة، غير قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥][٢].

◈ الوجه الثالث: دلالة الإجماع علىٰ بطلان التسوية بين اللفظين:

مما يؤكد صحة ما ذكره أهل السنة والجماعة: وقوع الإجماع علىٰ إثبات هذه الصفة، يقول الأشعري: «وأجمعوا علىٰ أنه عَزَّوَجَلَّ يسمع ويرىٰ، وأن له تعالىٰ يدين مبسوطتين، وأن الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة، والسماوات مطويات بيمينه»[٣]. فكان الإجماع دليلاً قاطعًا للنزاع، مبرهنا علىٰ أنه عَزَّوَجَلَّ له يدان علىٰ الحقيقة.

---

(١) أخرجه مسلم برقم ٧٠٦٣.

(٢) للاطلاع علىٰ تفاصيل ذلك انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص١٣٢ – ص١٧٩.

(٣) رسالة إلىٰ أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص١٢٢.

❑ **وخلاصة الأمر**: أن الفعل إذا أضيف إلي الأيدي، أو أضيف إلىٰ اليد؛ كان دالًا علىٰ أن الفعل منسوب إلىٰ الفاعل، ولم يستلزم هذا أن الفعل قد وقع باليدين. وأما إن أضيف الفعل إلىٰ اليدين؛ فإن هذا يدل علىٰ أن الفعل من فعل اليدين.

الخلاف في ظواهر نصوص الصفات

يذهب أهل السنة والجماعة إلى أن نصوص الصفات؛ تدل على إثبات الصفات لله عز وجل، على وَفْق ما يليق به سبحانه وتعالى.	يذهب أهل الكلام إلى أن النص يدل بظاهره على تشبيه وتمثيل الخالق جل جلاله بالمخلوق.

تناقض منهج الأشاعرة في التعامل مع النصوص.

ثم إن شيخ الإسلام قد عاد إلىٰ أصل المسألة التي عقد القاعدة الثالثة من أجلها، وهي: إبطال دعوىٰ أن ظاهر النصوص يدل علىٰ مماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها، من جنس ظاهر النصوص المتفق علىٰ معناها، - والظاهر هو المراد في الجميع - فإن الله لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين علىٰ أن هذا علىٰ ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد؛ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا، وكذلك لما اتفقوا علىٰ أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل**

المخلوق الذي هو حي عليم قدير، فكذلك إذا قالوا في قوله تعالىٰ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:٥٤]. ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة:١١٩]. وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤].أنه علىٰ ظاهره، لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبا كحبه، ولا رضا كرضاه».

العقل يمنع أن يكون ظاهر النص الإثبات في موضع والتشبيه في موضع.

نجد أن شيخ الإسلام يقسم نصوص الصفات إلىٰ قسمين:

◈ القسم الأول: ما وقع الاتفاق علىٰ أن ظاهره لا يدل علىٰ محذور:

هذا القسم خاص بالنصوص التي تدل علىٰ الصفات السبع التي يؤمن بها الأشاعرة، وذلك أن الأشاعرة يؤمنون بالنصوص التي تخبر بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، وكذلك بقية النصوص الدالة علىٰ الصفات السبع، علىٰ الحقيقة والظاهر، ويرون أن ظاهر هذه النصوص مراد.

ومع أنهم يؤمنون بهذه النصوص علىٰ الظاهر، فإنهم يؤكدون علىٰ أن ظاهر هذه النصوص لا يدل علىٰ أن علمه جَلَّجَلَالُهُ كعلمنا، أو أن قدرته كقدرتنا، بل لله عَزَّوَجَلَّ صفاته التي تليق به، وللإنسان من الصفات ما يستحقه؛ بحسب طبيعته البشرية.

◈ القسم الثاني: ما وقع الخلاف في دلالة ظاهره:

النصوص التي وقع الخلاف في دلالة ظواهرها، هي النصوص التي تدل علىٰ غير الصفات السبع، فبينما يذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ وجوب الإيمان بها علىٰ الظاهر، مع التأكيد علىٰ أن الظاهر لا يدل إلا علىٰ

إثبات الصفات اللائقة به عَزَّوَجَلَّ؛ فيكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:٥٤].وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤] وغيره من نصوص الصفات، علىٰ ظاهره، والظاهر لا يدل علىٰ أن محبته جَلَّجَلَالُهُ كمحبة العباد، أو أن استواء الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كاستواء المخلوق...

وأما الأشاعرة فإنهم يذهبون إلىٰ أن ظاهر هذه النصوص يدل علىٰ مماثلة الخالق للمخلوق؛ فوجب عندهم تأويل هذه النصوص، وصرفها عن ظاهرها.

التناقض في التعامل مع النصوص دليل علىٰ فساد المنهج.

وبعد ما قام به رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بيان لمنهج الأشاعرة في التعامل مع نصوص الصفات، انتقل إلىٰ ابطال هذا المنهج؛ مستدلًا بما فيه من تناقض، وفي هذا يقول: «**فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين؛ لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها ما يليق بالخالق ويختص به؛ لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادا إلا بدليل؛ يدل علىٰ النفي، وليس في العقل ولا السمع ما ينفي هذا، إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات؛ فيكون الكلام في الجميع واحدًا**».

العقل يدل علىٰ أن ظاهر النص ما يليق بالخالق ويختص به.

يقسم شيخ الإسلام المناهج المتبعة في التعامل مع نصوص الصفات إلىٰ ثلاثة مناهج:

◈ المنهج الأول: من قال النصوص مطردة في إثبات صفات الكمال:

هذا منهج أهل السنة والجماعة، الذين يعتقدون أن ظاهر النصوص هو إثبات ما يليق بالخالق ويختص به، علىٰ وجه يليق بالخالق ويختص به، ولا

يلزم منه مماثلة الخالق عَزَّوَجَلَّ للمخلوق؛ فوجب عندهم إجراء النصوص علىٰ الظاهر، والإيمان بأن لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علم ليس كعلمنا، وقدرته ليست كقدرتنا، واستواء ليس كاستواء المخلوق، وحبًا ليس كحب المخلوق، ورضًا ليس كرضا المخلوق.

◈ المنهج الثاني: من قال النصوص مطردة في الدلالة علىٰ المشابهة:

هذا منهج المعتزلة، الذين يعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات تمثل صفات الخالق بصفات المخلوقين؛ وبناء عليه فإنه لا يكون شيء من ظاهر النصوص مرادًا.

◈ المنهج الثالث: من فرق بين النصوص:

هذا منهج الأشاعرة، الذين يفرقون بين النصوص الدالة علىٰ الصفات السبع، وبين بقية نصوص الصفات؛ فيؤمنون بنصوص الصفات السبع علىٰ الحقيقة، ويرون أن ظاهرها يدل علىٰ صفات تليق بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأما بقية النصوص فإن ظاهرها يدل علىٰ مماثلة الخالق عَزَّوَجَلَّ للمخلوق؛ فوجب عندهم صرفها عن الظاهر إلىٰ المجاز؛ وهذا تناقض دال علىٰ فساد منهجهم.

تناقض الأشاعرة في النفي والاثبات.

وبعد هذا التقسيم العقلي، يدخل ابن تيمية إلىٰ التمثيل لما ذكر، فيقول: «**وبيان هذا أن صفاتنا منها: ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا كالوجه واليد. ومنها: ما هو معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع، والبصر والكلام، والعلم، والقدرة.**

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه: حي، عليم، قدير،

لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا. فكذلك لما وصف نفسه بأنه: خلق آدم بيديه؛ لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه.

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين؛ فصفاته كذاته ليست كصفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[1]. فشبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي».

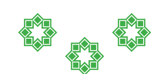
أحكام الصفات مبنية علىٰ أحكام الذات.

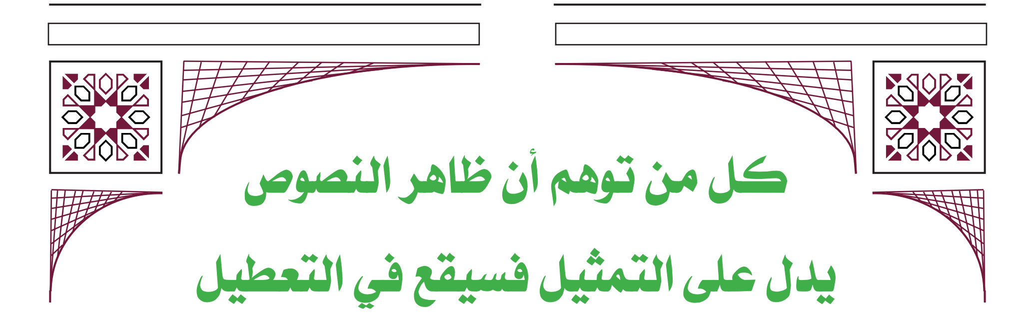
إذا ما أردنا أن ننطلق من التقسيم الحاصر، والذي ذكره ابن تيمية لإثبات صحة منهج أهل السنة والجماعة؛ ولبيان الخلل الكبير الذي وقع فيه الأشاعرة، فنقول: إن صفاتنا تنقسم إلىٰ قسمين: صفات هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد. وصفات هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع، والبصر والكلام، والعلم، والقدرة.

ومن المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه: حي، عليم، قدير، والأشاعرة يؤمنون بهذه الصفات علىٰ الحقيقة، ولم يقل أحد منهم: إن مفهوم ذلك أن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حياة وعلم وقدرة مثل التي نتصف بها، ولم يقل أحد منهم: إن ظاهر هذه النصوص غير مراد.

(١) أخرجه البخاري برقم٧٤٣٤ ولفظه: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا علىٰ صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا».

فكان الواجب أن يطرد منهجهم في التعامل مع هذه الصفات، وأن يكون هذا المنهج هو المنهج المتبع في التعامل مع نصوص الصفات الذاتية؛ فيؤمنوا بما وصف به الرب جَلَّجَلَالُهُ نفسه، من أنه خلق آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بيديه، من غير أن يستلزم هذا مماثلة صفات الخالق جَلَّجَلَالُهُ لصفات المخلوق؛ لأنه إذا كانت ذاته عَزَّوَجَلَّ المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين؛ فالإيمان بصفاته فرع عن الإيمان بذاته؛ فليست كصفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه.





كل من توهم أن ظاهر النصوص يدل على التمثيل فسيقع في التعطيل

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

بعد ما قام به شيخ الإسلام من إبطال قول من قال: إن ظاهر نصوص الصفات يدل علىٰ مشابهة الخالق للمخلوق. أراد أن يُخصص قاعدة تُبين الآثار المترتبة علىٰ هذا القول؛ ليكون هذا أدل في بيان بطلانه، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة، وهو: أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات أو كثير منها أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها، وعطله؛ بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله؛ فيبقىٰ مع جنايته علىٰ النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله؛ حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل، قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله تعالىٰ.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله عَزَّوَجَلَّ بغير علم؛ فيكون معطلا لما يستحقه الرب.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات أو صفات المعدومات؛ فيكون: قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب. ومثله بالمنقوصات والمعدومات. وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات. وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات؛ فيجمع في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل فيكون ملحدا في أسماء الله وآياته».

تعطيل النص ناشئ عن التمثيل الذهني.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ بيان ما يقع فيه من اعتقد أن ظاهر نصوص الصفات مماثلة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للمخلوق، موضحًا أن من ذهب هذا المذهب، فإن فهمه قد يجره إلىٰ الوقوع في محاذير، هي:

◈ المحذور الأول: التمثيل الذهني:

كيف تستدل بالأصل الثاني علىٰ بطلان التمثيل الذهني؟

وقع أهل الكلام في التمثيل الذهني؛ لأنهم فهموا أن نصوص الصفات الإلهية تدل بظاهرها علىٰ أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مماثل للمخلوق، بل إن هذا المحذور محذور وقع فيه المعطلة والمشبهة معًا، إلا أن المشبهة التزموا هذا الفهم، وقالوا: إن ظاهر النصوص يدل علىٰ وجوب إثبات الصفات الإلهية، ويدل علىٰ مشابهة الله عَزَّوَجَلَّ للإنسان. فأثبتوا الصفات، وشبهوا الله جَلَّجَلَالُهُ بخلقه[1]. وأما المعطلة فقالوا: إن ظاهر النصوص يدل علىٰ تشبيه الله جَلَّجَلَالُهُ بخلقه، وتشبيه الخالق بالمخلوق كفر. فوجب عندهم تأويل اللفظ، وصرفه عن الظاهر.

مثال هذا: موقف الرازي من صفة الضحك، فإنه ذهب إلىٰ وجوب صرف

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ ص٧٤.

النصوص المثبتة لهذه الصفة من الحقيقة إلىٰ المجاز؛ بناء علىٰ التشبيه الذهني الذي وقع فيه، يقول الرازي: «الضحك سنح يحصل في جلد الوجه، مع حصول الفرح في القلب، وهو علىٰ الله محال»[(١)].

المحذور الثاني: تعطيل نصوص الصفات:

بعد أن تصور أهل الكلام أن النصوص تدل علىٰ التمثيل، أتىٰ أهل الكلام إلىٰ هذه النصوص، وعطلوها عما دلت عليه من إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ؛ فبقيت النصوص خالية وفارغة من الدلالة علىٰ إثبات الصفات الإلهية.

المحذور الثالث: تعطيل الذات الإلهية:

لماذا ينفي المعطلة صفات الكمال؟

النتيجة الحتمية لتعطيل نصوص الصفات: تعطيل الذات الإلهية عما تستحقه من صفات الكمال؛ لأن الطريق إلىٰ إثبات الصفات هو اتباع النص، والإيمان به علىٰ ظاهره، الذي يدل علىٰ إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ، علىٰ وجه لا يلزم منه التمثيل. وأما من رأىٰ أن النص يدل بظاهره علىٰ التمثيل؛ فسوف يعطل النص عما دل عليه؛ وكنتيجة حتمية لهذا التعطيل؛ فسيعطل الذات الإلهية عن صفات الكمال. وهذا هو الذي وقع فيه أهل الكلام.

المحذور الرابع: وصف الرب جَلَّجَلَالُهُ بنقيض صفات الكمال:

هذا المحذور هو ما وقع فيه غلاة الباطنية، الذين يصفونه عَزَّوَجَلَّ بنقيض صفات الكمال، إما بصفات الأموات، أو صفات الجمادات، أو بصفات المعدومات، بل قد يصل بهم الأمر إلىٰ وصفه جَلَّجَلَالُهُ بصفات الممتنعات.

---

(١) أساس التقديس للرازي ص٢٧٢.



نصوص الاستواء لا تدل على التمثيل.

وبمجرد ذكر ابن تيمية للمحاذير التي يقع فيها من توهم أن ظاهر النص يدل علىٰ التمثيل، يدخل إلىٰ مناقشة هؤلاء، من خلال ذكر شيء من نصوص الصفات، مع بيان المعنىٰ الحقيقي الذي تدل عليه بظاهرها، فيقول: «**مثال ذلك: أن النصوص كلها دلت علىٰ وصف الإله بالعلو والفوقية علىٰ المخلوقات، واستوائه علىٰ العرش، فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع. وأما الاستواء علىٰ العرش فطريق العلم به هو السمع.**

وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله، فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء علىٰ العرش، كان استواؤه كاستواء الإنسان علىٰ ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَجَعَلَ

﴿لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ۝١٢ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزُّخرُف: ١٢-١٣]. **فيتخيل له أنه إذا كان مستويًا علىٰ العرش؛ كان محتاجًا إليه كحاجة المستوي علىٰ الفلك والأنعام، فلو غرقت السفينة؛ لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة؛ لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا، فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار**».

العقل لا ينفي الصفة المثبتة بالنقل.

صفة العلو، وصفة الاستواء علىٰ العرش، من أشهر الصفات الإلهية التي احتلت حيزًا كبيرًا في السجال العقدي بين أهل الحديث وأهل الكلام. **وقد أشار ابن تيمية إلىٰ أن بينهما اتفاقًا وافتراقًا:**

كيف تجمع بين كون جميع الصفات توقيفية قائمة علىٰ النص وبين كون صفة العلو صفة عقلية؟

١ - يتفقان في دلالة السمع علىٰ كلا الصفتين.

٢ - يفترقان في:

أ - كون صفة العلو معلومة بالعقل الموافق للسمع، وأما صفة الاستواء فتعلم بالسمع فقط.

ب - صفة العلو صفة ذاتية، وأما صفة الاستواء فصفة فعلية.

ج - العلو عام، فالله جَلَّجَلَالُهُ فوق خلقه، عال علىٰ جميع العالم، وأما الاستواء فهو خاص بالعرش؛ فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إنما استوىٰ علىٰ العرش بعد أن خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأما قبل ذلك فلم يكن مستويًا عليه؛ فكان الاستواء علوًا خاصًا، فكل مستو علىٰ شيء فهو عال عليه، وليس

كل عال علىٰ شيء مستويًا عليه[١].

والمعطل لهاتين الصفتين من أهل الكلام، واقع في ثلاثة محاذير من المحاذير الأربعة، بيان هذا: أنه إذا قرأ النص الدال علىٰ الاستواء؛ ظن أن الاستواء علىٰ العرش كاستواء الإنسان علىٰ ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ۝١٢ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزُّخرُف: ١٢-١٣]. فيكون قد وقع في التمثيل الذهني.

وبناءً علىٰ هذا التخيل الفاسد؛ فإن المعطل ينطلق إلىٰ تعطيل النص عن دلالته؛ فلا يكون النص دالًا علىٰ إثبات صفة كمال لله جَلَّجَلَالُهُ؛ فيكون قد وقع في المحذور الثاني.

وبما أن النص لم يعد دالًا علىٰ إثبات صفة لله جَلَّوَعَلَا؛ فإن الذات الإلهية ليست موصوفة بالاستواء؛ وهذا هو المحذور الثالث من المحاذير التي ذكرها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وبالنظر إلىٰ الاستواء، من حيث كونه لفظًا عربيا، نجد أن في اللغة له أكثر من معنىٰ، منها: علا[٢]. وهذا يتسق مع ما يذكره أهل التفسير في تفسير الاستواء، قال أبو جعفر: الاستواء في كلام العرب منصرف علىٰ وجوه، منها:

١ - انتهاءُ شباب الرجل وقوّته، فيقال: قد استوىٰ الرّجُل.

٢ - استقامة ما كان فيه أَوَدٌ من الأمور والأسباب، يقال منه: استوىٰ لفلان أمرُه. إذا استقام بعد أَوَدٍ.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ص٧٩ - ص٩٠.

(٢) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ج١٣ص٨٥.

٣ - الإقبال علىٰ الشيء، يقال: استوىٰ فلانٌ علىٰ فلان بما يحبه ويسره.

٤ - الاحتياز والاستيلاء، كقولهم: استوىٰ فلان علىٰ المملكة. بمعنىٰ احتوىٰ عليها وحازَها.

٥ - العلوّ والارتفاع، كقول القائل: استوىٰ فلان علىٰ سريره. يعني به: علوَّه عليه.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **وأوْلىٰ المعاني بقول الله جل ثناؤه:** ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ [البقرة:٢٩] **علا عليهن وارتفع، فدبرهنّ بقدرته، وخلقهنّ سبع سموات**[١].

نصوص الاستواء تدل علىٰ صفة مضافة إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**ولا يعلم أن مسمىٰ القعود والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمىٰ الاستواء. فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك؛ فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنىٰ مستويا ولا مستقرًا ولا قاعدًا، وإن لم يدخل في مسمىٰ ذلك إلا ما يدخل في مسمىٰ الاستواء؛ فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكم.**

وقد علم أن بين مسمىٰ الاستواء والاستقرار والقعود فروقا معروفة.

ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره، وكأن هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه علىٰ العرش؛ حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان علىٰ ظهور الأنعام والفلك، وليس في هذا اللفظ ما يدل علىٰ ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلىٰ نفسه الكريمة، كما أضاف إليه سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوىٰ، كما ذكر أنه قدر فهدىٰ، وأنه بنىٰ السماء بأيد، وكما ذكر

(١) انظر: تفسير الطبري ج١ ص٤٥٦-٢٥٧.

أنه مع موسىٰ وهارون، يسمع ويرىٰ وأمثال ذلك.

فلم يذكر استواء مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًا يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواء أضافه إلىٰ نفسه الكريمة».

الاستواء لا يستلزم الحاجة إلىٰ العرش.

يفرق شيخ الإسلام بين الاستواء وبين القعود والاستقرار، فالاستواء قد فُسر عند السلف بمعان، منها: الارتفاع والعلو، ومنهم من فسر الاستواء بالاستقرار، وأما تفسيره بالجلوس فليس مشهورًا، وإن كان مذكورًا. ومن العلماء من يذهب إلىٰ أن لفظ الجلوس والقعود لم يأت به نص شرعي، ولم يعرف عن أحد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ فيكون الأولىٰ أن يفسر الاستواء بالعلو والارتفاع.

❑ والذي يريد أن يصل إليه رَحِمَهُ اللَّهُ: أن الاستواء لا يستوجب أن يكون الله عَزَّوَجَلَّ محتاجًا إلىٰ العرش؛ لأن من منع إجراء نصوص الاستواء علىٰ الظاهر؛ منعه لأنه ظن أن الاستواء الإلهي مثل استواء الإنسان علىٰ ظهور الأنعام والفلك؛ فيكون سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ محتاجًا إلىٰ العرش، وهذا فهم فاسد؛ لأنه ليس في نصوص الاستواء ما يدل علىٰ ذلك، بل فيها ما يرده، بيان هذا:

١ - أنه أضاف الاستواء إلىٰ نفسه الكريمة، كما أضاف إليه سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوىٰ؛ فكان إثبات الصفة فرع عن إثبات الذات، فكما أن الذات الإلهية لا تشابه بقية الذوات، فكذلك الأفعال الإلهية، لا تماثل الأفعال البشرية، وليست نابعة عن حاجة الفاعل، تعالىٰ الله عن هذا.

٢ - أنه جَلَّجَلَالُهُ لم يذكر استواءً مطلقًا يصلح للمخلوق، ولم يذكر استواءً عاما يتناول الخالق عَزَّوَجَلَّ ويتناول المخلوق، وإنما ذكر استواء أضافه

إلىٰ نفسه الكريمة؛ فكان الاستواء في الآية مخالفًا للاستواء العام المطلق، ومخالفًا للاستواء المقيد بالمخلوق.

لا يمكن تماثل الصفات إلا إذا تماثلت الذوات.

ويستمر شيخ الإسلام في طريقه الحجاجي؛ ليبطل قول أهل الكلام: إن إثبات الصفات علىٰ الحقيقة مستلزم للتمثيل، ويبين أن الاتفاق علىٰ تباين الذوات، مبطل لهذا القول، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**فلو قدر - علىٰ وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه - تعالىٰ عن ذلك - لكان استواؤه مثل استواء خلقه، أما إذا كان هو ليس مماثلًا لخلقه، بل قد علم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواء يخصه؛ لم يذكر استواء يتناول غيره، ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به.**

فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستويًا علىٰ العرش، كان محتاجًا إليه، وأنه لو سقط العرش؛ لخر من عليه؟ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا، هل هذا إلا جهل محض، وضلال ممن فهم ذلك وتوهمه أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوز ذلك علىٰ رب العالمين الغني عن الخلق، بل لو قدر أن جاهلًا فهم مثل هذا وتوهمه؛ لبين له أن هذا لا يجوز وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلًا، كما لم يدل علىٰ نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه».

كل مخلوق في حاجة إلىٰ خالقه.

مراد شيخ الإسلام بهذا: أن الاستواء الإلهي لا يمكن أن يكون مماثلًا

لاستواء المخلوق، إلا إذا كانت الذات الإلهية مماثلة للذات المخلوقة، ولكن الذات الإلهية لا تماثل الذوات المخلوقة بالإجماع؛ فظهر أن استواء الرب عَزَّوَجَلَّ علىٰ العرش، لا يماثل استواء المخلوق.

❑ **ومما يبين ما ذكره شيخ الإسلام من أن الإيمان بالاستواء علىٰ الظاهر، لا يستلزم أن يكون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ محتاجًا إلىٰ العرش:**

١ - أنه عَزَّوَجَلَّ الخالق للعالم بكل ما فيه، ومن ذلك العرش المخلوق، والمخلوق مفتقر إلىٰ الخالق؛ فهو جَلَّجَلَالُهُ غني عن العرش وعن غيره، وكل ما سواه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مفتقر إليه.

٢ - أنا نعلم أن الله خالق كل شيء، وأنه لا حول ولا قوة إلا به، وأن القوة التي في العرش وفي حملة العرش هو خالقها، بل نقول: إنه خالق أفعال الملائكة الحاملين للعرش، فإذا كان هو الخالق لهذا كله، ولا حول ولا قوة إلا به؛ امتنع أن يكون جَلَّوَعَلَا محتاجًا إلىٰ غيره[١].

٣ - أنه عَزَّوَجَلَّ موجود قبل العرش، فإذا كان موجودًا قائمًا بنفسه قبل العرش؛ امتنع أن يكون محتاجًا إلىٰ العرش.

فإن قيل: سلمنا أن كونه جَلَّجَلَالُهُ في العلو، لا يستلزم أن يكون عَزَّوَجَلَّ محتاجًا إلىٰ العرش، ولكنه مستلزم لأن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ محتاجًا إلىٰ الجهة. قلنا: إنما يستقيم هذا إذا كانت الجهة أمرًا وجوديًا، ولكن هذا ليس قول أهل السنة والجماعة، بل قولهم: إنه جَلَّجَلَالُهُ فوق العالم، ولا يوجد فوق العالم شيء مخلوق؛ فلا يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ محتاجًا إلىٰ غيره[٢].

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٣٣.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٣٢ - ص٢٣٣.

الاستدلال بقياس الأولىٰ علىٰ بطلان قول المعطلة.

ومن الأدلة العقلية الدالة علىٰ بطلان القول بأن الإيمان بالاستواء علىٰ الحقيقة والظاهر، موجب لحاجة الخالق عَزَّوَجَلَّ إلىٰ العرش المخلوق: القياس العقلي، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**فلما قال** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات:٤٧] **.فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج الذي يحتاج إلىٰ زنبيل ومجارف وضرب لبن وجبل طين وأعوان؟**

ثم قد علم أن الله تعالىٰ خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلىٰ سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلىٰ أن تحمله الأرض، والسحاب أيضا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلىٰ أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلىٰ حمل الأرض لها، فالعلي الأعلىٰ رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه، كيف يجب أن يكون محتاجًا إلىٰ خلقه أو عرشه؟ أو كيف يستلزم علوه علىٰ خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟ وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنىٰ عن غيره فالخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **أحق به وأولىٰ**».

الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غني عن كل مخلوق.

يستدل شيخ الإسلام بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات:٤٧]. ليؤكد ما ذكره من أن ظاهر آية الاستواء لا يدل علىٰ أي محذور، ووجه استدلاله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن الآية تدل علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ هو خالق السماء، وهو في خلقه هذا لا يحتاج لما يحتاج إليه الإنسان من آلات البناء.

فإن قيل: إن الآية إنما تدل علىٰ إثبات صفة القوة لله جَلَّجَلَالُهُ، ولا تدل علىٰ إثبات صفة اليدين. قلنا: هذا صحيح، ولكن هذا لا يقدح في استدلال

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن الآية تثبت لله صفة القوة، وقد قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ﴾ [ص:١٧] .فداود عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ موصوف بالقوة، فلما كان إثبات القوة لله جَلَّجَلَالُهُ لا يستلزم التمثيل بمن اتصف بالقوة من الخلق؛ فكذلك الإيمان بالاستواء علىٰ الحقيقة، لا يستلزم التمثيل بالمخلوق.

فكان وصف الله عَزَّوَجَلَّ بالقوة، دالًا علىٰ أنه عَزَّوَجَلَّ لا يحتاج إلىٰ شيء من الخلوقات، وهذا هو ظاهر النص. وكان وصف داود عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ بالقوة؛ دالًا علىٰ أنه عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ محتاج إلىٰ بعض المخلوقات، وهذا هو ظاهر النص. وسياق النصوص تبين هذا وتوضحه؛ فإن النصوص التي تثبت القوة لله عَزَّوَجَلَّ، تدل بظاهرها علىٰ أنه جَلَّوَعَلَا غني عن كل مخلوقاته، وأما النصوص التي تثبت القوة للإنسان، فإنها تدل بظاهرها علىٰ أن الإنسان لا يمكن أن يفعل إلا بالأسباب المخلوقة.

ومما يبين هذا: أن النقل والعقل يدلان علىٰ أن العالي لا يلزم أن يكون جَلَّجَلَالُهُ محتاجًا ومفتقرًا إلىٰ ما تحته، فالسحاب فوق الأرض، وليس مفتقرًا إليها، والأفلاك والكواكب فوق السحاب، وفوق الأرض، وليست محمولة أو محتاجة لأي منهما، والسموات فوق جميع هذه المخلوقات، وليست مفتقرة إلىٰ كوكب، أو سحاب، أو أرض، فإذا كان هذا فيما بين المخلوقات بعضها مع بعض، فكيف يصح أن يذهب البعض إلىٰ أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لو كان فوق العالم، لكان محتاجًا إلىٰ العرش، مع أن هذا ليس بمستلزم في المخلوقات؟[(١)].

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٣٢.

إيضاح معنى قولنا: الله جَلَّجَلَالُهُ في السماء.

ثم ينتقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ ذكر مثال آخر، يدل بظاهره علىٰ ما يليق بالله جَلَّجَلَالُهُ، ويدل علىٰ غلط من فهم النص علىٰ خلاف ما يظهر منه، فيقول: «**وكذلك قوله:** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [المُلك:١٦]. **من توهم أن مقتضىٰ هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات؛ فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك، فإن حرف في متعلق بما قبله وبما بعده، فهو بحسب المضاف إليه.**

ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصة يتميز بها عن غيره.

وإن كان حرف في مستعملًا في ذلك، فلو قال قائل: العرش في السماء أو في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة؛ فقد ثبت في الصحيح عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس؛ فإنه أعلىٰ الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن»[1]. فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء يراد به العلو سواء كانت فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالىٰ: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج:١٥]. **وقال تعالىٰ:** ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ طَهُورٗا ٤٨﴾ [الفرقان:٤٨]».

يجب فهم اللفظ متعدد المعاني علىٰ ما يوافق المحكم.

---

(١) أخرجه البخاري برقم: ٧٤٢٣ ولفظه: «فإذا سألتم الله فسلوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلىٰ الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة».

يريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يستدل بقوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [المُلك:١٦].علىٰ أمرين:

١ - أن الآية تدل بظاهرها علىٰ أن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ فوق العالم[١].

٢ - أن من توهم أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون الله جَلَّ جَلَالُهُ في داخل السموات؛ فإنه لم يفهم الآية الفهم الصحيح.

❑ وبهذا يصل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ مقصده، وهو: أن نصوص الصفات إنما تدل بظاهرها علىٰ ما يليق بالله عَزَّ وَجَلَّ من الصفات، وأن من فهم من هذه النصوص شيئًا لا يليق بالله جَلَّ جَلَالُهُ، فالخطأ في فهمه لا في ظاهر النص، وبما أن ظاهر النص لا يدل علىٰ محذور؛ فقد بطل القول بوجوب تأويل نصوص الصفات تأويلًا يصرفها عن الظاهر المتبادر.

❑ وقد أكد فكرته بما ذكره من أمثلة، تدل علىٰ تعدد المعاني المفهومة من «في» فإنه يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصة يتميز بها عن غيره، بيان هذا:

١ - كون الشيء في المكان، فهذه هي الظرفية. كقولنا: زيد في البيت. فإن زيدًا كائن في البيت، الذي يتسع لزيد ولغيره.

٢ - كون الجسم في الحيز، فالحيز محيط بالجسم، كقولنا: زيد في الثوب، فإن الثوب يحوز الجسم، ولا يدخل معه فيه غيره.

---

(١) خالف المعتزلة في هذه الصفة، ثم منهم من قال: إنه جَلَّ جَلَالُهُ في كل مكان. ومنهم من قال: إنه لا مكان له سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج١ ص٢٣٦ - ص٢٣٧.

٣ - كون العرض في الجسم، فيكون العرض صفة للجسم، مثل: الحمرة في الوجه، فالوجه موصوف بهذه الصفة، ولكن العرض قد يتغير، ويحل بدلًا منه عرض آخر.

٤ - كون الوجه في المرآة، فالموجود في المرآة صورة الوجه، وليس الوجه ذاته.

٥ - كون الكلام في الورق، فالكلام منقوش في الورق، والورق ليس ظرفًا للكلام، كما أنه لا يحوزه، وليس الكلام عرضًا في الورق، وليست النقوش صورة للكلام.

لم استرسل ابن تيمية في بيان معاني الحرف: في؟

❑ وبهذا يظهر معنىٰ ما أراد شيخ الإسلام أن يبينه، من تنوع المعاني المفهومة من هذا الحرف، والتي يتميز بعضها عن بعض من خلال السياق.

ولكن إثباتا، ليس الغاية عند ابن تيمية، ولكنه وسيلة؛ يدلل بها لصحة ما ذكره من أن قولنا: الله في السماء. لا يستلزم أي محذور؛ لأن لـ «في» معان متعددة. بدليل أننا نقول: العرش في السماء. ونقول: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة؛ فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: **«إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس؛ فإنه أعلىٰ الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن»**.

❑ وكما أن للحرف «في» أكثر من معنىٰ، فإن للسماء أكثر من معنىٰ:

المعنىٰ الأول: السقف المحفوظ:

قال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء:٣٢]. والمراد به: هذه السماء التي يراها أحدنا إذا رفع رأسه إلىٰ السماء في النهار.

المعنىٰ الثاني: العلو:

تطلق السماء ويراد بها العلو، سواء كانت فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج:١٥]. أي: من كان يظن أن لن ينصر الله محمدًا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ﴾ والسبب: الحبل، والسماء: سقف البيت، أي: فليعلق حبلًا في سماء البيت، ثم ليختنق[١].

وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝٤٨﴾ [الفرقان:٤٨]. يقول: وأنزلنا من السحاب الذي أنشأناه بالرياح من فوقكم أيها الناس ماء طهورا[٢].

فصار معنىٰ قولنا: الله في السماء. أي في العلو.



ظاهر نصوص العلو لا يدل علىٰ محذور.

وبعد هذا التفصيل في معنىٰ السماء، يصل ابن تيمية إلىٰ التأكيد علىٰ أن ظاهر النص لا يدل علىٰ أي محذور، فيقول: «**ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلىٰ، وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله: إنه في السماء أنه في العلو وأنه فوق كل شيء.**

وكذلك الجارية لما قال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء[٣]. إنما أرادت العلو، مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة، وحلوله فيها.

(١) انظر: تفسير الطبري ج١٦ ص٤٨٠ - ص٤٨١.

(٢) انظر: تفسير الطبري ج١٧ ص٤٦٧.

(٣) أخرجه مسلم برقم ٥٣٧.

وإذا قيل: العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: العرش في السماء. فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

وإن قدر أن السماء المراد بها الأفلاك؛ كان المراد إنه عليها، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه:٧١] . **وكما قال:** ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران:١٣٧] .**وكما قال:** ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة:٢]. **ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن كان علىٰ أعلىٰ شيء فيه».**

النقل الصحيح والفطرة السوية لا يتعارضان.

يريد شيخ الإسلام أن يبين أن قول أهل السنة والجماعة: إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في السماء. بمعنىٰ: أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء، وفوق جميع المخلوقات، التي سقفها عرش الرحمن جَلَّ جَلَالُهُ، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به جَلَّ وَعَلَا، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومصداق هذا: أننا إذا قلنا: العرش في السماء. فإن هذا لا يقتضي أن يكون العرش محاطًا به في السماوات المخلوقة، وإنما يفهم منه: أن العرش فوق العالم. وعلىٰ هذا نفهم قول الجارية لما قال لها: «**أين الله؟**». قالت: في السماء. إنما أرادت العلو، لا أنه جَلَّ جَلَالُهُ في داخل السماوات، أو أن السماء محيطة به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ[(١)].

(١) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص٢٩٩ – ص٣٣٠.

وعلىٰ فرض أنه يراد بالسماء: السماء المشاهدة، فإنه لا يلزم من هذا أي محذور؛ لأنه سيكون المراد بـ «في» «علىٰ» وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه:٧١]. أي: علىٰ جذوعها[1].

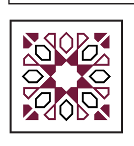
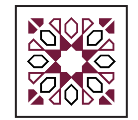
وكما قال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران:١٣٧]. وغيرها من الآيات المبينة لمجيء «في» بمعنىٰ: «علىٰ».

فإن وجد من الحروف ومن الكلمات ما يشكل فهمه علىٰ البعض، فإنه يجب عليه أن ينظر في سياق النص القرآني، الذي يثبت الصفات علىٰ ما يليق به جَلَّجَلَالُهُ، ويوجب تنزيهه عَزَّوَجَلَّ عن كل صفة نقص.

كما يجب علىٰ من اشتبه عليه شيء من نصوص الصفات، أن يرد المتشابه إلىٰ المحكم، وهو موضوع القاعدة التالية.

---

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني ج٣ص٤٤٤.

يجب رد المتشابه إلى المحكم

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

تعتبر قضية المتشابه والمحكم من القضايا الكلية في الخلاف السني الكلامي في توحيد الأسماء والصفات؛ فإن أهل الكلام نظروا إلىٰ نصوص الصفات باعتبار أنها نصوص متشابهة، يمنع العقل الإيمان بها علىٰ الظاهر. ولما لهذه القضية الكلية من تأثير كبير في إيضاح الحق في توحيد الأسماء والصفات؛ فقد عقد ابن تيمية هذه القاعدة؛ ليبين الحق فيها، يقول: «**القاعدة الخامسة: أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله قال:** ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]. **وقال:** ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون:٦٨]. **وقال:** ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص:٢٩]. **وقال:** ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد:٢٤]. **فأمر بتدبر الكتاب كله.**

وقد قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران:٧]».

رد المتشابه إلىٰ المحكم رافع للاشتباه.

لما ذكر شيخ الإسلام – في القاعدة الثالثة – الخلاف في ظاهر النصوص،

وهل هو مراد أو غير مراد، وأكد علىٰ أن السلف لم يكونوا يرون أن ظاهر النصوص يدل علىٰ التشبيه المذموم. ثم ذكر في القاعدة الرابعة: المحاذير التي يقع فيها من توهم أن ظاهر النصوص هو تشبيه وتمثيل الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالمخلوق. ناسب أن يذكر في هذه القاعدة: **أنا نعلم ما أخبر الله به عن نفسه من وجه دون وجه.**

◈ **والوجه الذي نعلمه**: معاني نصوص الأسماء والصفات، فإذا قرأنا آية الاستواء؛ علمنا أنها تدل علىٰ صفة غير الصفة التي يدل عليها النص المثبت لصفة الوجه، والنص المثبت لصفة الوجه لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، نعلم قطعًا أنه يدل علىٰ إثبات صفة، غير الصفة التي يدل عليها النص المثبت لصفة المحبة، والنصوص التي تثبت لله جَلَّجَلَالُهُ محبته للمحسنين، والمتقين، والمقسطين، نعلم يقينا أنها تدل علىٰ معان غير المعاني التي تثبتها نصوص الغضب والمقت، وهكذا في بقية الصفات الإلهية(١).

◈ **والوجه الذي لا نعلمه**: حقائق تلك الصفات، فإذا قرأنا آية الاستواء؛ لم نعلم حقيقة الصفة الثابتة لله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأن العلم بحقيقة الصفة مبني علىٰ العلم بكيفية الذات، ونحن لا نعلم كيفية ذاته عَزَّوَجَلَّ؛ فكان العلم بحقيقة الصفة الإلهية ممتنعًا، وهكذا يقال في جميع الصفات الإلهية.

❑ وقد استدل رَحِمَهُٱللَّهُ لما ذكر بآية آل عمران، التي تبين أن من آيات الكتاب العزيز آيات محكمات هن أم الكتاب، وآيات متشابهات، يشكل فهما علىٰ البعض، ووجه الإشكال: أن الآية تدل علىٰ اتصاف الخالق بصفة،

(١) للاطلاع علىٰ النصوص في هذا انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي ص٥٠٠ – ص٥٦٥.

قد يتصف بها الإنسان المخلوق؛ وهنا قد يتحير بعض الأشخاص في هذا، ويتردد فيه.

فمثلًا: إذا قرأ آيات الاستواء، وقرأ الآيات التي تصف الإنسان بالاستواء علىٰ الفلك، أو علىٰ ظهور الأنعام؛ فيجد أن لفظ الاستواء مستعل في كلا الموضعين، فهل يدل علىٰ أن الاستواء كالاستواء؟ أم أنه يدل علىٰ أن استواء الخالق عَزَّوَجَلَّ لا يماثل استواء المخلوق؟

كل هذا مبني علىٰ المنهج الذي يجب أن يتبع في التعامل مع النصوص المشكلة، والنصوص المحكمة، وذلك أن فهم نصوص الصفات لا يتحقق إلا إذا رددنا المتشابه إلىٰ المحكم(١)؛ فإن النصوص المحكمة تدل علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورىٰ:١١]. فإذا اشتبه علىٰ القارئ شيء من نصوص الصفات؛ فرأىٰ أنه يدل علىٰ مماثلة الخالق سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ للمخلوق، وجب عليه رد النص الذي اشتبه عليه فهمه إلىٰ النصوص المحكمة، التي تبين أنه عَزَّوَجَلَّ لا يماثل المخلوق في ذاته، أو في شيء من صفاته أو أفعاله.

❑ وتفصيل هذا مما سيظهر - إن شاء الله - أثناء تعمقنا في دراستنا للقاعدة الخامسة، وما ذكره شيخ الإسلام فيها. وأما في هذا الموضع فإن المتعين هو: التعريف بالمحكم والمتشابه، وما ذكره أهل العلم في بيانهما، فإنهم يعرفون المحكم بأنه: ما ظهر معناه، وانكشف كشفًا يزيل الإشكال؛

(١) اختلف الناس في تعريف المحكم والمتشابه علىٰ أقوال، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ج١ ص٢٩٣ - ص٢٩٥. وللاطلاع علىٰ خلاف المفسرين في المحكم والمتشابه؛ انظر: تفسير الطبري ج٥ص١٩٢ - ص٢٠٠.

فلا التباس فيه علىٰ أحد من الناس[١]. وبعبارة أخرىٰ هو «ما لا التباس فيه، ولا يحتمل إلا وجهًا واحدًا»[٢]. فكانت هذه الآيات حجة الرب علىٰ العباد؛ فوجب الرجوع إليها فيما حصل فيه التنازع والاختلاف[٣].

وأما النص المتشابه فقال الطوفي في تعريفه: «هو غير المتضح المعنىٰ»[٤].

ويقول الإمام الطبري: وأما قوله: ﴿مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾. فإن معناه: متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعنىٰ، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا ۖ﴾. يعني: في المنظر، مختلفًا في المطعم[٥].

وقد ذكر شيخ الإسلام أن ظاهر كلام أحمد أن المحكم ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلىٰ بيان. والمتشابه: ما احتاج إلىٰ بيان[٦].

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ج٢ص٦.

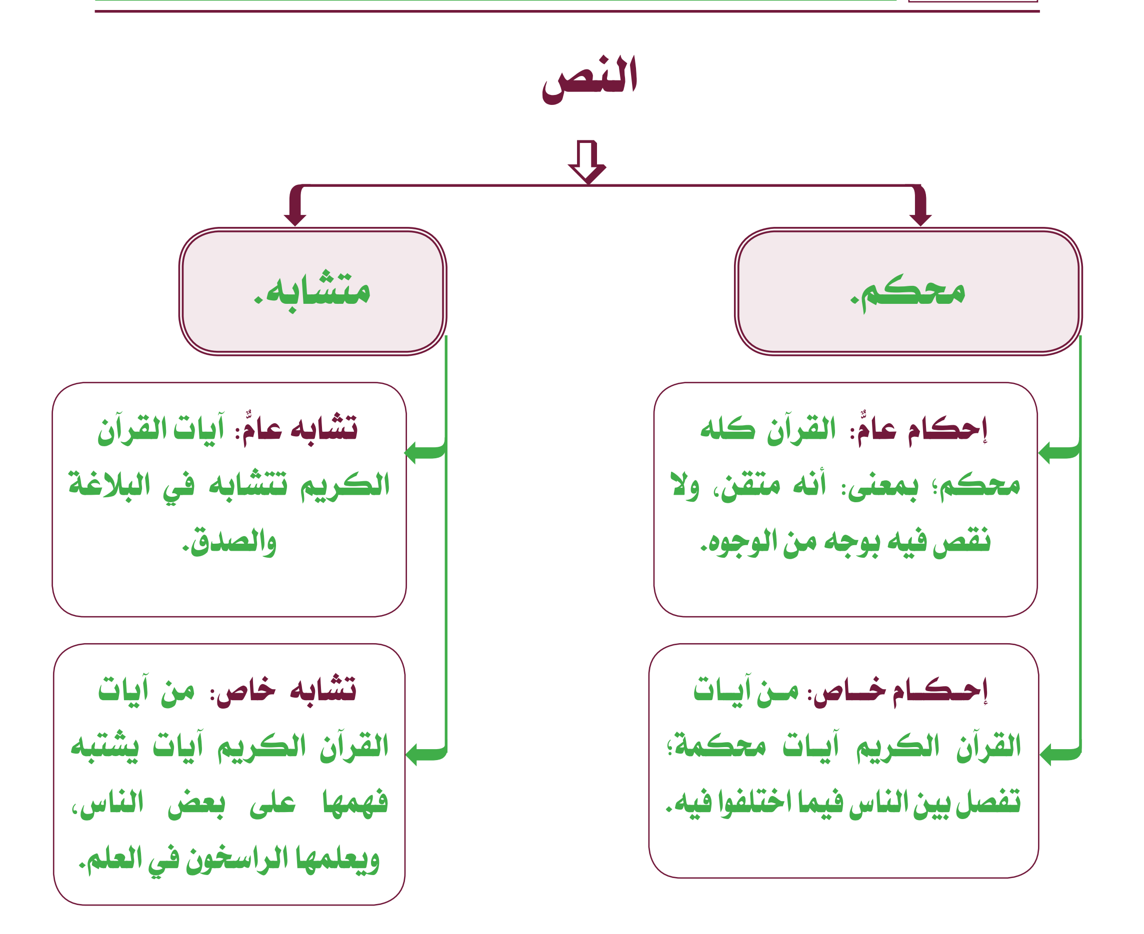
(٢) تفسير القرطبي ج٤ص١٠.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ج٢ص٧.

(٤) شرح مختصر الروضة للطوفي ج٢ص٤٣.

(٥) انظر: تفسير الطبري ج٥ص١٩٢.

(٦) انظر: المستدرك علىٰ مجموع الفتاوىٰ ج٢ص١٨٢.



الخلاف في العلم بتأويل المتشابه.

وبعد أن بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن النصوص تنقسم إلىٰ محكم ومتشابه، دخل إلىٰ بيان موقف السلف من العلم بالمتشابه، فقال: «**وجمهور سلف الأمة وخلفها علىٰ أن الوقف علىٰ قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾. وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، وروي عن ابن عباس أنه قال: التفسير علىٰ أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها. وتفسير لا يعذر أحد بجهالته. وتفسير تعلمه العلماء. وتفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعىٰ علمه فهو كاذب. وقد روي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: عرضت المصحف علىٰ ابن**

عباس من فاتحته إلىٰ خاتمته، أوقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها».

لا توجد آية تجهل الأمة معناها.

❑ مضمون كلام شيخ الإسلام: أن العلماء قد اختلفوا في الوقف في آية آل عمران، وأنهم في هذا علىٰ قولين:

◈ القول الأول: الوقف علىٰ لفظ الجلالة:

الوقف علىٰ لفظ الجلالة مذهب الجمهور، وهو المأثور عن ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ[1]. وهو اختيار الطبري من أهل السنة[2]. والرازي من الأشاعرة[3].

وعلىٰ هذا فإن الراسخين في العلم لا يعلمون المتشابه. وقد ذكر ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا أن التفسير علىٰ أربعة أوجه:

١ - تفسير تعرفه العرب من كلامها. وذلك مثل: السماء، الأرض، الجبال، البحر، الأنهار.

٢ - تفسير لا يعذر أحد بجهالته. مثل: معرفة معنىٰ: أقيموا الصلاة، آتوا الزكاة، صوم رمضان.

تفسير يعلمه العلماء. مثل: معرفة المجمل والمبين، الناسخ والمنسوخ...

ما هو الفرق بين التأويل الذي يعلمه العلماء والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله؟

٤ - تفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعىٰ علمه فهو كاذب، مثل: حقيقة ما أخبر به الله عَزَّوَجَلَّ عن نفسه، أو عن اليوم الآخر.

---

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص١١.

(٢) انظر: تفسير الطبري ج٥ص٢٢٠.

(٣) انظر: تفسير الرازي ج٧ص ١٤٥.

فالوجه الأول والثاني والثالث، تدخل فيما نعلمه من تفسير كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، إما لكونه معنىٰ بديهيًا يعلمه كل من عرف لغة العرب، أو لكون العلم بتأويله فرض عين، وإما لكونه مما يعلمه الراسخون في العلم.

ما معنىٰ القول المنقول عن الإمام مالك؟

وأما الوجه الرابع، فهو الوجه الذي لا نعلمه من آيات كتاب ربنا جَلَّجَلَالُهُ، وهذا هو معنىٰ قول الإمام مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[(١)]. فإن قوله: الاستواء معلوم. يبين أننا نعلم معنىٰ الاستواء في اللغة. وأما قوله: الكيف مجهول. فيبين أننا لا نعلم كيفية وحقيقة الاستواء[(٢)].

◈ القول الثاني: الوقف علىٰ الراسخين في العلم:

الوقف علىٰ الراسخين في العلم هو المروي عن مجاهد، وعن طائفة كابن قتيبة؛ وعلىٰ هذا فإن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه من نصوص القرآن الكريم.

الجمع بين أقوال العلماء في العلم بتأويل المتشابه.

ولكن هل بين القولين تعارض؟ هذا ما بينه شيخ الإسلام عندما قال: «**ولا منافاة بين القولين عند التحقيق؛ فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان:**

أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٣٨.

(٢) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٤٨ - ص٥٠.

المرجوح؛ لدليل يقترن به وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها؛ وهل ذلك محمود أو مذموم أو حق أو باطل؟

الثاني: أن التأويل بمعنىٰ التفسير وهذا هو الغالب علىٰ اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله - من المصنفين في التفسير - واختلف علماء التأويل ومجاهد إمام المفسرين ؛ قال الثوري : «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به» وعلىٰ تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد والبخاري وغيرهما فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه فالمراد به معرفة تفسيره.

الثالث من معاني التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كما قال الله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف:٥٣]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون، من: القيامة، والحساب، والجزاء، والجنة والنار، ونحو ذلك، كما قال الله تعالىٰ في قصة يوسف، لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف:١٠٠]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا.

فالتأويل الثاني هو: تفسير الكلام وهو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتىٰ يفهم معناه أو تعرف علته أو دليله وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج ومنه قول عائشة: كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي»[(١)].

(١) أخرجه البخاري برقم ٨١٧.

يتأول القرآن. يعني قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر:٣]. وقول سفيان بن عيينة: السنة هي تأويل الأمر والنهي، فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه، هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر؛ ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء؛ لأن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر به ونهىٰ عنه؛ لعلمهم بمقاصد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما يعلم أتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة».

يقبل كل تأويل وافق اللغة ولم يخالف فهم السلف.

بناءً علىٰ هذا التفصيل، فإنه لا منافاة بين قول من قال: إن العلم بالتأويل شيء لا يعلمه إلا الله جَلَّ جَلَالُهُ. وبين قول من قال: إن العلم بالتأويل شيء يعلمه الراسخون في العلم. فإن **لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان:**

❑ **الأول: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ المرجوح:**

يطلق التأويل في اصطلاح الكثير من المتأخرين ممن يتكلم في الفقه وأصوله علىٰ: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به، يقول الغزالي في هذا المعنىٰ: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب علىٰ الظن من المعنىٰ الذي يدل عليه الظاهر»[(١)].

وقال الآمدي: التأويل: «هو حمل اللفظ علىٰ غير مدلوله الظاهر منه، مع

(١) المستصفىٰ للغزالي ص١٩٦.

احتماله له»[١].

وهذا المعنىٰ لم يكن معروفًا في عصر السلف، ولم يكن له استعمال عندهم. وأما من حيث الحكم فإن هذا النوع من أنواع التأويل ينقسم إلىٰ:

◈ النوع الأول: التأويل المقبول:

يكون هذا النوع من أنواع التأويل تأويلًا صحيحًا متىٰ ما دل عليه دليل، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل:٩٨] .فإن ظاهر الآية وجوب الاستعاذة بعد الفراغ من قراءة القرآن، ولكن صُرِف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلىٰ الاحتمال المرجوح بدليل من السنة الفعلية؛ فكان تأويلًا صحيحًا؛ لقيامه علىٰ الدليل.

◈ النوع الثاني: التأويل المردود:

متىٰ يكون التأويل مقبولًا؟ ومتىٰ يكون مردودًا؟

التأويل المردود هو: صرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل. ووجه كونه تأويلًا باطلًا: أن الأصل في اللفظ ألا يصرف عن الظاهر إلا بدليل يوجب الصرف، وهذا ما ذكره الجويني[٢]. وزاد الشاطبي علىٰ هذا: أن الدليل الصارف للنص عن ظاهره، لا بد أن يكون أقوىٰ منه[٣].

فحصل الاتفاق علىٰ أن الأصل هو البقاء علىٰ الظاهر، ولكن هل يوجد دليل يوجب صرف نصوص الصفات عن الظاهر؟ هذا ما سيتبين لنا أثناء دراسة هذه القاعدة الجليلة.

(١) الإحكام للآمدي ج٣ص٥٣.

(٢) انظر: البرهان للجويني ج١ص٣٤٨.

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي ج٣ص٣٣١.

❑ **الثاني: التفسير:**

وهذا هو الغالب علىٰ اصطلاح المفسرين للقرآن، ومنه حديث ابن عباس أن رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان في بيت ميمونة، فوضعتُ له وضوءًا من الليل، قال: فقالت ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: يا رسول الله وضع لك هذا عبد الله بن عباس. فقال: «**اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل**»(١).

ومن هذا قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس:٣٩]. أي: تفسيره.

وهذا المعنىٰ كثيرًا ما يتكرر في كلام السلف، وذلك مثل قول ابن جرير: قال أهل التأويل، أي: أهل التفسير. ومنه: «تأويل مشكل القرآن» و «تأويل مختلف الحديث» كلاهما لابن قتيبة، أي: تفسيرهما.

❑ **الثالث: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام:**

أي ما يؤول إليها الكلام، وترجع إليها الأفعال، كما قال الله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:٥٣]. فإن معناه: يوم يجيء ما يئول إليه أمرهم من عقاب الله، ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ﴾. أي: يقول الذين ضيعوا وتركوا ما أمروا به من العمل الذي ينجيهم مما آل إليه أمرهم يومئذ من العذاب: ﴿قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾. فأقسموا حين حل بهم العقاب أن رسل الله عَزَّ وَجَلَّ أتتهم بالنذارة، وبلغتهم عن الله الرسالة(٢).

---

(١) أخرجه أحمد برقم ٣٠٣٢.

(٢) انظر: تفسير الطبري ج١٠ ص٢٤٣.

وقريب من هذا قوله عَزَّوَجَلَّ في قصة يوسف: ﴿ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ ﴾ [يوسف:١٠٠].فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا، وذلك أن للرؤيا تأويلين:

١ - تأويل بمعنىٰ التفسير، والعلم بالمعنىٰ، وهو الذي أدركه يعقوب عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ، عندما أمر ولده أن يكتم الرؤيا عن إخوته؛ لأنه علم أنه سيكون ليوسف عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ شأن عظيم، فأمره بالسكوت؛ خشية حسدهم له.

٢ - تأويل بمعنىٰ الحقيقة التي يأول إليها الشيء، وهي التي تحققت ليوسف عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ عند سجودهم له.

ومنه قوله تعالىٰ:﴿ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ﴾ [الكهف:٨٢]. فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي فعلها، من خرق السفينة بغير إذن صاحبها، ومقتل الغلام، وإقامة الجدار، فهو تأويل عمل لا تأويل قول؛ لأنه فعل وقع ووجد في الخارج[1].

ومنه قول عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا: «كان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يقول في ركوعه وسجوده: **سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي**». يتأول القرآن يعني قوله: ﴿ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ ﴾ [النصر:٣]. أي: يمتثل الأمر الإلهي، ويفعل ما أمره به ربه عَزَّوَجَلَّ؛ فكانت سنته الفعلية صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مفسرة للقرآن الكريم، وكان فعله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مبينا للحقيقة التي يؤول إليها الكلام، يقول سفيان بن عيينة: السنة هي تأويل الأمر والنهي. وذلك أن نفس الفعل المأمور به؛ هو تأويل النص الآمر بالعبادة[2].

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٣٠.

(٢) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص١٥.

لماذا كان الفقهاء أعلم بالتأويل؟

ولهذا قال أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء. واشتمال الصماء: أن يتجلل الرجل بثوبه، ولا يرفع منه جانبا، وإنما قيل لها: صماء؛ لأنه يسد علىٰ يديه ورجليه المنافذ كلها، كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع. وأما الفقهاء فيقولون: هو أن يتغطىٰ بثوب واحد ليس عليه غيره، ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه علىٰ منكبه؛ فقد يكون هذا سببًا لأن تنكشف عورته[1].

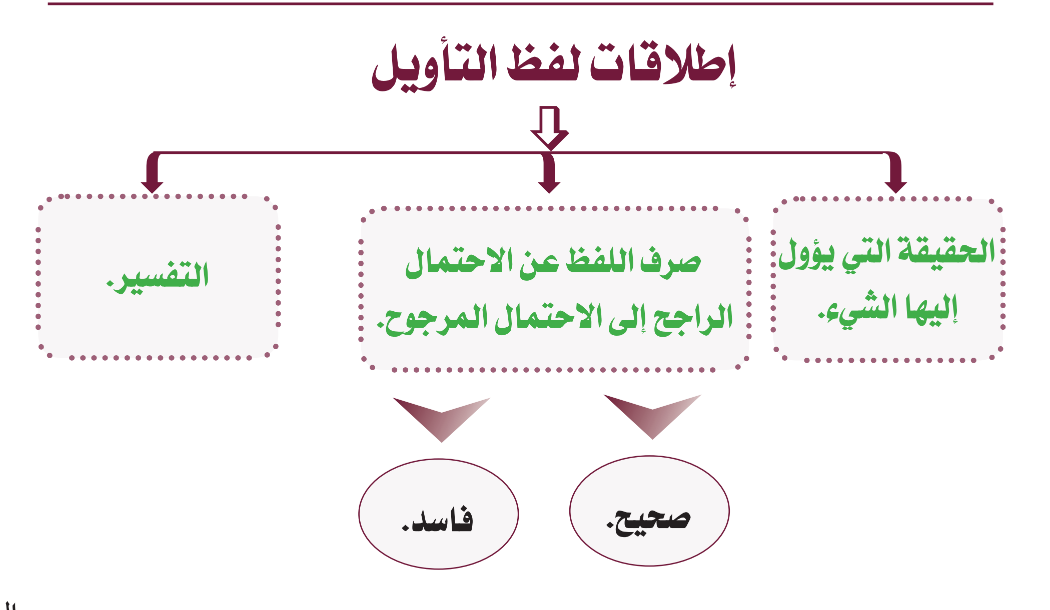
والسبب في كون الفقهاء أعلم من أهل اللغة: أن الفقهاء يعلمون التفسير اللغوي للنص، ويعلمون سياق النص، ويعلمون مقاصد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فاجتمع لهم ما لم يجتمع لعلماء اللغة، الذين قد لا يعلمون إلا المعنىٰ اللغوي للنص؛ فعلموا أن الغاية من اللبس هي: ستر العورة؛ فأولوا الحديث بما يوجب سترها.

كيف كان تحرير الكلام في معنىٰ التأويل دالًا علىٰ عقيدة أهل السنة في الصفات؟

وبالرجوع إلىٰ أصل المسألة، وهي: هل يعلم الراسخون في العلم المتشابه من نصوص الكتاب، نجد أنه لا منافاة بين الأقوال؛ لأنه إن كان التأويل بمعنىٰ التفسير؛ فإن الكل متفق علىٰ أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير نصوص الكتاب العزيز. وأما إن كان المراد بالتأويل: الحقيقة الموجودة والمتحققة في الخارج؛ فالكل متفق علىٰ أن الراسخين في العلم لا يعلمون ذلك.

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ج٣ ص٥٤ ونيل الأوطار للشوكاني ج٢ ص٩٠.



التفريق بين العلم بتأويل الأوامر والنواهي والعلم بتأويل الأخبار.

ثم إن شيخ الإسلام بعد أن بين أن الكلام ينقسم إلىٰ: أمر، ونهي، وخبر، وبين أن السنة تفسر وتأول كل هذا، فصل أكثر في حكم العلم بتأويل كل منهما، وبين أن منه ما هو واجب، ومنه ما ليس بواجب، يقول في هذا: «**ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر. إذا عرف ذلك: فتأويل ما أخبر الله تعالىٰ به عن نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات، هو حقيقة لنفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به تعالىٰ من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد؛ ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه؛ لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنا وعسلًا وخمرًا ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظا ومعنىٰ، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته؛ فأسماء الله تعالىٰ وصفاته أولىٰ وإن كان بينهما وبين**

أسماء العباد وصفاتهم تشابه أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته».

لا يصار إلىٰ المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.

يفرق ابن تيمية بين حكم العلم بتأويل الأمر والنهي، وبين حكم العلم بتأويل الخبر، فيشير إلىٰ أن العلم بتأويل الأمر والنهي مما يجب علىٰ المسلمين أن يعلموه؛ لأن معرفته تنقسم إلىٰ:

١ - فرض عين، وذلك في الأوامر والنواهي التي يكون العلم بها فرض عين علىٰ كل مسلم، وهذا هو الوجه الثاني من أوجه تفسير القرآن، التي ذكرها ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، بقوله: وتفسير لا يعذر أحد بجهالته. مثال ذلك: الأمر بإقامة الصلاة؛ فيجب علىٰ كل مسلم أن يعلم المراد بإقامة الصلاة؛ لكي يؤدي الصلاة كما أمر الله جَلَّجَلَالُهُ.

٢ - فرض كفاية، وذلك في مسائل العلم التي لا يطالب كل مسلم بعينه أن يعرفها، وإنما هي فرض كفاية، إن وجد من يكفي ممن يعلم تأويلها؛ سقط الإثم عن الباقين.

وأما العلم بتأويل الخبر فهو تأويل لا يطالب المسلم أن يعلمه، إن كان في قضايا غيبية؛ لأنه لا يترتب علىٰ العلم بتأويله شيء يجب علىٰ المسلم أن يعمله. إضافة إلىٰ أن تأويل الخبر هو تحقق عين الأمر المخبر به إذا وقع، وليس تأويله فهم معناه(١).

فإذا عرف هذا، فتأويل ما أخبر الله تعالىٰ به عن نفسه المقدسة المتصفة

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص١٥.

بما لها من حقائق الأسماء والصفات؛ هو حقيقة نفسه المقدسة جَلَّجَلَالُهُ، والمتصفة بما لها من حقائق الصفات. وتأويل ما أخبر الله به تعالىٰ من الوعد والوعيد؛ هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد.

قارن بين ما ذكره ابن تيمية هنا وبين ما ذكره في الأصل الأول؟

وبيان كون هذه النصوص من المتشابه: أن ما أخبر الله به عن نفسه، أو عن اليوم الآخر، فيه ألفاظ متشابهة؛ فإن النص يصف الرب جَلَّجَلَالُهُ بالاستواء علىٰ العرش. ويصف المخلوق بالاستواء علىٰ الفلك. وهكذا في الكثير من الصفات. وكذلك النصوص المخبرة عن اليوم الآخر، فيها ما يشبه ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنا وعسلًا وخمرًا، فهذه الفاظ قد تستخدم في وصف ما في الدنيا.

وبما أننا نعلم معاني نصوص الأخبار عن اليوم الآخر، ونعلم أن الحقائق مختلفة تمامًا؛ فأسماء الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وصفاته أولىٰ أن تكون معلومة التفسير والمعنىٰ، مجهولة الكيفية، وألا يكون ما بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه في الألفاظ، موجب للتمثيل المذموم المحرم؛ لأن الأسماء وإن اتفقت في اللفظ، فإن حقائق الصفات متباينة تمامًا، وهذا ما تدل عليه النصوص المحكمة، التي يجب علينا أن نرد إليها جميع النصوص التي قد تشتبه علينا.

كيفية العلم بالأمور الغيبية.

وهنا قد يقول قائل: لم تستخدم – في الإخبار عنه جَلَّجَلَالُهُ – الألفاظ التي قد تشتبه علىٰ البعض. فيجيب شيخ الإسلام قائلًا: «**والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد، وفي الغائب ما لا عين رأت،**

ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به، من: الجنة والنار، علمنا معنى ذلك، وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك، وأما نفس الحقيقة المخبر عنها مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله؛ ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥].قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فبين أن الاستواء معلوم، وأن كيفية ذلك مجهول».

العلم بالغيبيات مرهون بالعلم بمعاني الألفاظ.

المراد من هذا: أن الإخبار عن الغائب لا يُفهم؛ إلا إن عُبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، قال تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِۚ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ [الأحزاب:٦٣]. فأخبر أنه ليس علمها إلا عند الله عَزَّوَجَلَّ، وإنما هو علم وقتها المعين وحقيقتها؛ وإلا فنحن قد علمنا من صفاتها ما أخبرنا به الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ().

وعلى هذا يقاس الحكم في الصفات الإلهية، فإن الأسماء الحسنى تشابه ما في الحياة الدنيا من أسماء، ولكن حقيقة الصفات تختلف تمامًا، مثال هذا: قول الإمام مالك لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥] فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فالاستواء معلوم من

حيث تفسير المعنىٰ، وأما كيفية ذلك الاستواء؛ فمجهولة؛ لأنها من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله جَلَّجَلَالُهُ.

العلم بكيفية الصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

ثم إن شيخ الإسلام انتقل إلىٰ الاستدلال بالأحاديث النبوية، والأقوال المأثورة عن أهل العلم؛ ليؤكد ما ذكره من أننا نعلم تأويل وتفسير نصوص الأسماء والصفات، وأما الحقيقة التي يؤول إليها النص، فإنه لا نعلمه؛ لأنه من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله عَزَّوَجَلَّ، يقول ابن تيمية: «**ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف، والأئمة ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو، وقد قال النبي: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»[1]. وهذا في «صحيح مسلم» وغيره، وقال في الحديث الآخر: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[2]. وهذا الحديث في «المسند»، وصحيح أبي حاتم، وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره**».

جميع نصوص الصفات معلومة التفسير.

أجمع أهل السنة والجماعة علىٰ أن العلم بكيفية الصفة الإلهية متعذر[3]؛ وهذا الإجماع مبني علىٰ أن العلم بكيفية الذات الإلهية لا

(١) أخرجه مسلم برقم ٤٨٦.

(٢) أخرجه أحمد برقم ٣٧١٢.

(٣) انظر: فتح الباري لابن رجب ج٧ص٢٣٥.

يمكن أن يتحقق إلا من خلال أحد الطرق التالية:

١ - النص المُخبر المبين لكيفية الصفة الإلهية، وهو ما لم يتحقق.

٢ - رؤية الذات الإلهية، وهو شيء لا يمكن أن يتحقق لنا في هذه الحياة الدنيا.

٣ - رؤية المماثل لله جَلَّجَلَالُهُ، وهو شيء مستحيل؛ لأنه عَزَّوَجَلَّ لا مثيل له.

وعلىٰ هذا فإن العلم بحقيقة الصفات الإلهية شيء مستحيل؛ فظهر أن العلم بحقيقتها من التأويل الذي لا يعلمه إلىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

ونكتة ذلك: أن الخبر لمعناه صورة علمية موجودة في ذهن الإنسان، ولذلك المعنىٰ حقيقة ثابتة في الخارج، وللفظ الدال عليهما تأويلين: تأويل هو التفسير، وهو العلم بالصورة الذهنية وادراكها. وتأويل هو الحقيقة الخارجية للصورة المرتسمة في الذهن(١).

وأما ما يتعلق بعدد أسماء الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهل هي محصورة بعدد معين أم لا؟ فهي مسألة خلافية، فذهب البعض إلىٰ أن أسماء الله عَزَّوَجَلَّ محصورة بتسعة وتسعين اسمًا، وذلك لقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة**»(٢). وممن ذهب إلىٰ هذا: ابن حزم(٣). والراجح أن الأسماء الحسنىٰ ليست منحصرة في

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٢١.

(٢) أخرجه أحمد برقم ٧٦٢٣ وابن ماجة برقم ٣٨٦١.

(٣) انظر: المحلىٰ لابن حزم ج١ ص٢٩.

التسعة والتسعين، وهو قول الجمهور[١]. بدلالة الحديث الذي ذكره ابن تيمية هنا.

وأما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من أحصاها دخل الجنة». فإن المراد منه: أن الحصر إنما هو باعتبار الوعد الحاصل لمن أحصاها؛ فمن أحصىٰ التسعة والتسعين اسمًا دخل الجنة. ولكن الحديث لا يدل علىٰ أنه ليس لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلا تسعة وتسعين اسمًا؛ فإنه لم يقل: إن أسماء الله تسعة وتسعين. فلا يلزم من الحصر في هذا الحديث ألا يكون هناك اسم زائد، وذلك كما لو قال قائل: عندي ألف درهم أعددتها للصدقة. فإنه لا يلزم منه ألا يكون عنده دراهم أخر ادخرها لنفسه[٢].

وقد اختلف العلماء في المراد بإحصائها، فقال البخاري: معناه: حفظها. ومال إلىٰ هذا النووي[٣]. والراجح أن الإحصاء يكون بالحفظ، والتدبر والتعقل لمعانيها، والعمل بمقتضىٰ ذلك[٤].

❑ ومن المسائل المتصلة بهذا: الخلاف في الاسم، وهل هو المسمىٰ، أم

---

(١) انظر: الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته للقرطبي ص٩ - ص١١ وشرح صحيح مسلم للنووي ج١٧ص٥ وتفسير ابن كثير ج٣ص٥١٥ وفتح الباري لابن حجر ج١١ص١٨٦.

(٢) انظر: الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته للقرطبي ص١٠ - ص١١ ومجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج٦ص٣٨١ وفتح الباري لابن حجر ج١١ص١٨٧.

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ج١٧ص٥ والأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته للقرطبي ص٣.

(٤) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن باز ج٢٦ص٧٧ وفتاوىٰ ابن عثيمين ج٧ص٣٥٥.

هو غيره؟ والحق أن هذا من الأقوال المحدثة؛ فلم يعرف عن أحد من السلف الصالح أنه تحدث في هذه المسألة[١]. ولكن لما أثيرت هذه المسألة؛ اضطر أئمة أهل السنة إلىٰ الرد عليهم، وبيان الحق في هذا.

وقد اختلف الناس في هذه المسألة علىٰ ثلاثة أقوال:

◈ **القول الأول: أن الاسم غير المسمىٰ**، وهو قول المعتزلة، ومقصودهم: أن أسماء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مخلوقة[٢]. وقد قال بهذا القول من غير المعتزلة: الرازي[٣].

وقد استدل به الباقلاني علىٰ بطلان هذا القول بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:١٢١]. أي: مما لم يذكر الله عليه، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلىٰ:١]. أي: سبح ربك الأعلىٰ[٤].

◈ **القول الثاني: أن الاسم هو المسمىٰ**، وهو قول الباقلاني وابن فورك، والكرامية، وبعض المنتسبين إلىٰ السنة: مثل اللالكائي والبغوي وغيرهما[٥].

ومن قال بهذا القول فقد غلط غلطًا بيِّنا، وجاء بما لا يعقل؛ لأن العلم

---

(١) انظر: صريح السنة للإمام الطبري ص٣٩.

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج٦ص٢٠٤ وفتح الباري لابن حجر ج١٣ص٣٢٠.

(٣) انظر: تفسير الرازي ج١ص١٠٨.

(٤) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٦٠.

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٥٨ وتفسير القرطبي ج١ص١٠١ –ص١٠٢ ومجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج٦ص٢٠٤.

الضروري حاصل بأن الاسم الذي هو أصوات مقطعة، وحروف مؤلفة، غير المسمىٰ الذي هو مدلوله[١].

وقد استدل الفخر الرازي علىٰ بطلان هذا القول بأدلة منها:

١ - أن الاسم قد يكون موجودًا مع كون المسمىٰ معدومًا، وقد يكون المسمىٰ موجودًا والاسم معدومًا.

٢ - أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمىٰ واحدًا، كالأسماء المترادفة، وقد يكون الاسم واحدًا والمسميات كثيرة، كالأسماء المشتركة.

٣ - أنا إذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الاسم نفس المسمىٰ؛ لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج، وذلك لا يقوله عاقل.

٤ - أنا نصف الأسماء بكونها عربية وأعجمية، وأما ذات الله تعالىٰ فمنزهة عن ذلك[٢].

فظهر أن القول بأن الاسم هو المسمىٰ باطل.

◈ **القول الثالث: أن الاسم للمسمىٰ، بمعنىٰ: أنه اسم له.** وهو اختيار أكثر المنتسبين إلىٰ السنة؛ وذلك لقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠][٣].

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني ج١ ص١٨.

(٢) انظر: تفسير الرازي ج١ ص١٠٨ - ص١١٠.

(٣) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج٦ ص١٨٧ - ص١٨٨.



ثم إن المسلمين في أسماء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ طريقتين: فكثير منهم يقول: إن أسماءه سمعية شرعية؛ فلا يسمىٰ إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة فإن هذه عبادة والعبادات مبناها علىٰ التوفيق والاتباع. ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتًا له جَلَّجَلَالُهُ لم جاز تسميته به. والصواب القول الثالث: وهو: أن يفرق بين أن يدعىٰ بالأسماء، أو يخبر بها عنه؛ فإذا دعي لم يدع إلا بالأسماء الحسنىٰ كما قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف:١٨٠] . وأما الإخبار عنه فهو بحسب الحاجة، فإذا احتيج في تفهيم الغير المراد إلىٰ أن يترجم أسماؤه بغير العربية أو يعبر عنه باسم له معنىٰ صحيح؛ لم يكن ذلك محرما[١].

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٦ ص٣ – ص٥.

تعدد أسماء المسمىٰ.

إذن فتعدد الأسماء يدل علىٰ أن الذات موصوفة بأكثر من صفة، يقول شيخ الإسلام: «**والله سبحانه أخبرنا أنه: عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلىٰ غير ذلك من أسمائه وصفاته، فنحن نفهم معنىٰ ذلك، ونميز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها علىٰ ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات.**

وكذلك أسماء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مثل: محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب. وكذلك أسماء القرآن، مثل: القرآن، والفرقان، والهدىٰ، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك. ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها، هل هي من قبيل المترادفة؛ لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة؛ لتعدد الصفات؟ كما إذا قيل: السيف، والصارم، والمهند، وقصد بالصارم معنىٰ الصرم، وفي المهند النسبة إلىٰ الهند، والتحقيق أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات».

تعدد الأسماء الحسنىٰ يستلزم تعدد الصفات.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ أننا نعلم تأويل نصوص الصفات من حيث التفسير، مستدلًا علىٰ هذا بما نجده في أنفسنا من التفريق بين معاني هذه الأسماء الحسنىٰ، فعندما نتلو قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر:٢٢-٢٤]. فنحن نفهم معاني هذه الأسماء، ونميز بينها،

ونعلم أنها جميعًا تدل علىٰ الذات الإلهية، وتصفها بصفات الجلال والكمال.

وكذلك نحن نعلم معاني أسماء النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مثل: محمد، فهو محمد إذا كان كثير الخصال التي يحمد عليها. وأحمد؛ لأنه أحمد الحامدين لربه. والماحي؛ لأن الله جَلَّ جَلَالُهُ لم يُمح الكفر بأحد من الخلق ما مُحي بالنبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. والحاشر؛ فهو الذي يحشر الناس علىٰ قدمه؛ فكأنه بعث ليحشر الناس. والعاقب؛ لأنه جاء عقب الأنبياء، فليس بعده نبي[1]. فنحن نعلم معاني هذه الأسماء، ونعلم أنها جميعًا تدل علىٰ ذات واحده، هي ذات النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وكذلك أسماء القرآن، مثل: القرآن، فقد سمي بهذا لأنه مجموع، والفرقان، لأنه يفرق بين الحق والباطل. والهدىٰ؛ لأنه يهدي إلىٰ الحق. والنور؛ لأنه يدرك به حكم الحلال والحرام. والتنزيل؛ لأنه نزل من عند الله عَزَّ وَجَلَّ. والشفاء؛ لأنه يشفي من الأمراض القلبية والبدنية[2]. وكذلك السيف فقد يسمىٰ: الصارم؛ لأنه قوي يقطع. وقد يسمىٰ: المهند؛ نسبة إلىٰ الهند.

هل أسماء الله جَلَّ جَلَالُهُ مترادفة أم متباينة؟

وقد تنازع الناس في مثل هذه الأسماء، هل هي: من قبيل المترادفة؛ لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة؛ لتعدد الصفات؟ والتحقيق: أنها مترادفة في الدلالة علىٰ الذات؛ لأن جميع الأسماء تدل علىٰ مسمىٰ واحد، وهي مع هذا متباينة في دلالتها علىٰ صفات الذات؛ لأن كل اسم يدل علىٰ صفة غير التي يدل عليها الاسم الآخر.

(١) انظر: زاد المعاد لابن القيم ج١ ص٧٥ – ص٨٢.

(٢) انظر: الاتقان للسيوطي ج١ ص١٠٣ - ص١٠٥.

معنىٰ الإحكام العام.

قال شيخ الإسلام: «ومما يوضح هذا: أن الله وصف القرآن كله بأنه: محكم وبأنه متشابه. وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه. فينبغي أن يعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه، قال الله تعالىٰ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود:١]. فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزُّمَر:٢٣].

فأخبر أنه كله متشابه، والحكم هو الفصل بين الشيئين، فالحاكم يفصل بين الخصمين، والحكم فصل بين المتشابهات علمًا وعملًا؛ إذا ميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع، وترك الضار، فيقال: حكمت السفيه وأحكمته؛ إذا أخذت علىٰ يديه، وحكمت الدابة وأحكمتها؛ إذا جعلت لها حكمة وهو ما أحاط بالحنك من اللجام، وإحكام الشيء: إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره.

والقرآن كله محكم بمعنىٰ الإتقان، فقد سماه الله حكيما، بقوله: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يونس:١]. فالحكيم بمعنىٰ الحاكم، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَكۡثَرَ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾ [النمل:٧٦].وجعله مفتيًا في قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [النساء:١٢٧] .أي: ما يتلىٰ عليكم يفتيكم فيهن، وجعله هاديًا ومبشرًا في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الإسراء:٩]».

الأدلة المحكمة لا تتعارض.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد وصف القرآن من حيث الإحكام والتشابه، بأربع صفات.

❑ **الصفة الأولىٰ من هذه الصفات: أنه محكم كله**، قال الله تعالىٰ: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود:١]. وهذا هو الإحكام العام، الذي يعم جميع الآيات القرآنية، وهو يدل علىٰ:

١ - أن نصوص القرآن الكريم تفصل بين الشيئين المتشابهين؛ لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وصف كتابه بأنه نور، وبأنه فرقان؛ لأنه يميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار.

٢ - أنه كله محكم في أخباره، فكلها صدق لا كذب فيها، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَكۡثَرَ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾ [النمل:٧٦]. ومن إحكامه: أن أوامره كلها تدل علىٰ مصالح، يشهد العقل السليم أن فيها صلاح البشرية جميعًا، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الإسراء:٩]. فمن قرأ نصوصه علم أنه يأمر بكل ما فيه خير، وينهىٰ عن الفساد في الأرض(١).

معنىٰ التشابه العام.

ثم انتقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ الصفة الثانية من الصفات التي وصف بها الله جَلَّ جَلَالُهُ كتابه الكريم، فقال: «**وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله**: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]. **وهو الاختلاف المذكور في قوله**: ﴿إِنَّكُمۡ لَفِي قَوۡلٖ مُّخۡتَلِفٖ﴾ [الذاريات:٨]. ﴿يُؤۡفَكُ عَنۡهُ مَنۡ أُفِكَ﴾ [الذاريات:٩].

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص١١.

فالتشابه هنا هو: تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته، وإذا نهىٰ عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهىٰ عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته إذا لم يكن هناك نسخ، وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته بل ينفيه أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضا، فيثبت الشيء تارة وينفيه أخرىٰ، أو يأمر به وينهىٰ عنه في وقت واحد، ويفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا هي: المتضادة.

والمتشابهة هي: المتوافقة، وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا؛ كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض، الذي يضاد بعضه بعضا، فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضا، لا يناقض بعضه بعضًا».

القرآن يتشابه في الصدق والبلاغة والأمر بإخلاص العبادة.

❏ **الصفة الثانية: أنه متشابه كله**، وهذا التشابه هو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله جَلَّجَلَالُهُ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]. فالتشابه هنا هو: تماثل الكلام وتناسبه، فالتشابه أن يصدق الكلام بعضه بعضا.

فإذا أمر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، مثل:

الإخلاص في طلب العلم، فإنه لم تأت نص من النصوص مادحًا لمن يطلب العلم للمال أو للجاه، أو لغيرها من المنافع الدنيوية، بل كانت جميع النصوص مطردة في الحث علىٰ الإخلاص في طلب العلم.

وكذلك إذا نهىٰ الله عَزَّوَجَلَّ عن شيء، لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهىٰ عنه وعن ملزوماته، وذلك مثل الزنا، فإن الله تعالىٰ لما نهىٰ عنه، وبين أنه من الكبائر، كانت النصوص متشابهة في الدلالة علىٰ هذا الحكم، حيث أتت تنهىٰ عن اتباع النظرة بالنظرة، وتأمر بغض البصر، مع النهي عن الخلوة المحرمة، والأمر بالمبادرة إلىٰ الزواج؛ لما فيه من العفاف، وحفظ الشاب والفتاة عن الوقوع في الزنا.

ومن تشابه آيات الكتاب في باب الأخبار: أنها متىٰ ما أخبرت بثبوت شيء، لم تأت آية من الآيات بالإخبار بنقيض هذا. وكذلك في النفي، فإن أتت آية من آيات الكتاب بنفي وقوع حادث من الحوادث، كانت بقية الآيات متسقة في هذا.

وبهذا يظهر معنىٰ التشابه المراد هنا، وأنه ما كان بخلاف القول المتناقض، الذي يُكذب بعضه بعضًا، فبينما نجده يأمر بشيء، نجده يأمر بما يناقض ويبطل هذا الأمر، كما نراه ينهىٰ عن الشيء، مع الأمر بما يقتضي حدوث المنهي عنه وحصوله، أو يخبر بوقوع شيء في موضع ما، ثم ينفي وقوعه في موضع آخر، إلىٰ غير هذا من صور التناقض...

وهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، ولا يناقض بعضه بعضًا.

معنى الإحكام الخاص والتشابه الخاص.

ثم انتقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ بيان الصفتين: الثالثة والرابعة، من الصفات التي وصف بها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ القرآن الكريم: «**بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص، والتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه علىٰ بعض الناس إنه هو أو هو مثله وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين، مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما؛ فيكون مشتبها عليه. ومنهم من يهتدي إلىٰ ذلك. فالتشابه الذي لا يتميز معه، قد يكون من الأمور النسبية الإضافية؛ بحيث يشتبه علىٰ بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه**».

يجب التمسك بمحكم الآيات.

ما هو التشابه الخاص؟ وما الفرق بينه وبين التشابه العام؟ وبين الإحكام الخاص؟

يبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن التشابه الخاص، الذي وصف به الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بعض آيات الكتاب الكريم، هو: كون الآية مشابهة لغيرها من وجه، مخالفة لها من وجه آخر؛ فيشتبه الأمر علىٰ بعض الناس؛ لوجود قدر مشترك بين النصين، مع وجود فاصل يفصل بينهما.

وأما الإحكام الخاص فهو الفصل بين الآيات المتشابهة تشابهًا خاصًا؛ لأن الراسخ في العلم يكون عالمًا بحقيقة اشتباه أحد النصين بالآخر، ومطلعًا علىٰ كون هذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين، ومع علمه هذا فإنه يعلم بوجود فاصل بين النصين، يحدد المراد بكل منهما، وهذا النص المبين هو المحكم، الذي أمرنا أن نرد إليه النص المشتبه.

كيف كان التشابه نسبيًا؟

وهذا ما أراده شيخ الإسلام، عندما ذكر أن التشابه الذي لا يتميز معه، قد يكون من الأمور النسبية الإضافية. وذلك أنه تشابه يشتبه علىٰ بعض الناس، وأما البعض الآخر فيتمكن من رد المتشابه إلىٰ المحكم؛ فيرتفع ويزول التشابه في حقه.

المنهج في التعامل مع المتشابهات.

وبعد أن بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين، أراد أن يمثل لهذا، فقال: «**كما إذا اشتبه علىٰ بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا؛ فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس مثله، وإن كان مشبهًا له من بعض الوجوه، ومن هذا الباب الشبه التي يضل بها بعض الناس، وهي: ما يشتبه فيها الحق والباطل، حتىٰ تشتبه علىٰ بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا؛ لم يشتبه عليه الحق بالباطل والقياس الفاسد، إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين؛ اهتدىٰ للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد**».

العلم بمباينة ما في الجنة لما في الدنيا من المتشابه الذي يعلمه العلماء.

مر معنا في الأصل الأول أن ابن تيمية يستدل بما ذكره هنا علىٰ أن التشابه في الأسماء، لا يلزم منه تماثل المسميات. وهو هنا يستدل بنفس الدليل علىٰ مسألة قريبة مما سبق، ومراده: أن الراسخين في العلم يعلمون أن مشابهة بعض المخلوقات في الجنة، للمخلوقات الموجودة في الدنيا، لا يدل علىٰ التماثل؛ لأن النصوص المحكمة تمنع التماثل، وتبين أنه تشابه في الاسم فقط.

فإن العلماء يعلمون أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما في قوله: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾ [البقرة:٢٥] علىٰ أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، ونحن نعلم معاني ما خوطبنا به من جهة القدر المشترك بينهما، وهذا هو التأويل بمعنىٰ التفسير. ولكن لتلك الحقائق خاصية لا سبيل إلىٰ إدراكنا لها؛ لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه. وتلك الحقائق علىٰ ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به[1].

نتيجة الجهل بكيفية التعامل مع المتشابهات.

وعلىٰ هذا فإن من لم يتمكن من تحرير المراد بالنص المشتبه؛ فسيقع في الخطأ حتمًا، وهو ما عناه شيخ الإسلام عندما قال: «**وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه، وافتراق من وجه؛ فلهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه، والقياس الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية.**

وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة، وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتىٰ آل الأمر إلىٰ من يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلىٰ أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود؛ فظنوا أنه هو؛ فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، وأن يكون إياه أو متحدا

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص١١.

به، أو حالا فيه من الخالق مع المخلوق، فمن اشتبه عليه وجود الخالق بوجود المخلوقات كلها، حتىٰ ظنوا وجودها وجوده؛ فهم أعظم الناس ضلالا من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمىٰ الوجود، فرأوا الوجود واحدا ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع».

عدم رد المتشابه إلىٰ المحكم من أسباب ظهور الفرق الإسلامية.

❑ من أسباب الوقوع في الخطأ: وجود تشابه خاص بين الشيئين؛ فيقع الخطأ من عدم القدرة علىٰ التمييز بين ما يختص به كل منهما، ومتىٰ ما وقعت التسوية بين المتغايرين؛ فسيقع الخطأ قطعًا.

❑ ومن هنا كان ضلال بني آدم من عدم القدرة علىٰ تمييز الفروق في الأقيسة؛ فيقع أحدهم في قياس فاسد؛ ينتج عنه: الحكم علىٰ الفرع بحكم غير صحيح. أو من عدم قدرتهم علىٰ معرفة التفسير الصحيح للنص؛ لوجود لفظ مشتبه في النص. ومن هنا قال الإمام أحمد: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية.

◈ **فمثال من أخطأ في تأويل في الأدلة السمعية:**

الخوارج، فإنه لما كان التحكيم، أنكروا علىٰ علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقالوا: لا حكم إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وتبرؤا منه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وشهدوا عليه بالكفر، فذهب إليهم عبد الله بن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا فكلمهم قائلًا: ما نقمتم علىٰ أمير المؤمنين. فقالوا: ننقم عليه ثلاثا: أحدها: أنه حكم الرجال في دين الله. الثانية: أنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، فإن كان قد حل قتالهم؛ فقد حل سبيهم، وإلا فلا. الثالثة: أنه محا نفسه من إمرة المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين؛ فهو أمير المشركين.

قال ابن عباس: هل غير هذا. فقالوا: حسبنا هذا. فقال لهم: أرأيتم إن استدللت بكتاب الله عَزَّوَجَلَّ، وسنة رسوله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ علىٰ صحة ما فعل، أراجعون أنتم؟ قالوا: وما يمنعنا. قال أما قولكم: إنه حكم الرجال في أمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. فإن الله عَزَّوَجَلَّ يقول في كتابه: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة:٩٥]. وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء:٣٥]. أخرجتُ من هذه. قالوا: نعم.

ثم قال رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: وأما قولكم: قاتل ولم يسب. فإنه قاتل أمكم عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ لأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يقول: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَـٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب:٦] . فإن زعمتم أنها ليست بأمكم؛ فقد كفرتم، وإن زعمتم أنها أمكم؛ فما حل سباؤها؛ فأنتم بين ضلالتين، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم.

ثم قال رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: وأما قولكم: إنه محا اسمه من إمرة المؤمنين. فإني أنبئكم عن ذلك: أما تعلمون أن رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لما جرىٰ الكتاب بينه وبين سهيل بن عمرو يوم الحديبية، فأخذ يكتب الشرط بينهم علي بن أبي طالب، فكتب: هذا ما قاضىٰ عليه محمد رسول الله. فقالوا: لو علمنا أنك رسول الله؛ لم نمنعك ولبايعناك، ولكن اكتب: هذا ما قاضىٰ عليه محمد بن عبد الله. فقال: «**أنا والله محمد بن عبد الله، وأنا والله رسول الله**». قال: وكان لا يكتب، قال: فقال صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لعلي: «**امح رسول الله...**»[(١)]. وهذا لم يخرجه من النبوة، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم[(٢)].

وأما الخطأ في القياس في الأدلة العقلية، فأكثر من يقع في هذا النوع من

(١) أخرجه البخاري برقم ٣١٨٤.

(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج٧ص٣١٢.

الأخطاء: أهل الاشتغال بالفلسفة، مع قلة العلم بنصوص الوحي، وقد مثل له ابن تيمية بغلاة الصوفية، الذين وقعوا في القول بوحدة الوجود، الذين ظنوا أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمىٰ الوجود؛ فإنه يلزم أن يكون الوجود شيئًا واحدًا...

غلط من تأثر بالفلسفة.

قال شيخ الإسلام: «**وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمىٰ الوجود؛ لزم التشبيه والتركيب؛ فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي. فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء، مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلىٰ: قديم، ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات. وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمىٰ الوجود؛ لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة، مثل: وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتا في الأعيان، وهذا كله من نوع الاشتباه**».

لا وجود للفظ الكلي إلا في الذهن.

الجهمية والمعتزلة ممن أخطأ في هذا الموضع؛ لأنهم لم يحققوا الحق في القدر المشترك الذهني، والقدر المميز في الخارج؛ فذهبوا إلىٰ أن وصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأي صفة، حتىٰ وإن كانت صفة الوجود؛ مستلزم للتشبيه والتركيب؛ فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي. ومرادهم بهذا: أن لفظ الوجود مما اتحد لفظه، وتعدد معناه، ، مثل: عين؛ فهي تطلق علىٰ أكثر من ذات، حيث تطلق علىٰ: الجارية، والمبصرة، والمتجسسة، فهي مسميات

تتفق في اللفظ، وتتباين في المعنىٰ.

وهم بفعلهم هذا إنما خالفوا ما اتفق عليه العقلاء، من أن الوجود ينقسم إلىٰ:

١ - وجود قديم واجب، هو الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

٢ - وجود محدث ممكن، هو المخلوق.

وممن ظل في هذا الموضع: من ظن أن اشتراك الموجودات في الوجود؛ موجب لأن يكون في الخارج عن الأذهان وجود كلي تشترك جميع الموجودات في كونها موجودة فيه وبه؛ فوقعوا في القول بوحدة الوجود؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع.

نتيجة رد المتشابه إلىٰ المحكم.

وبعد أن بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ المفاسد المترتبة عن اتباع المتشابه. أشار إلىٰ المصالح المترتبة علىٰ رد المتشابه إلىٰ المحكم، فقال: «**ومن هداه الله سبحانه فرق بين الأمور، وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينهما من الجمع والفرق والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام؛ لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق.**

وهذا كما أن لفظ «إنا» و «نحن» وغيرهما من صيغ الجمع يتكلم بها الواحد له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له، فإذا تمسك النصراني بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾ [الحجر:٩]**.ونحوه علىٰ تعدد**

الآلهة، كان المحكم كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة:١٦٣]. ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنىٰ واحدًا يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغة الجمع مبينا لما يستحقه من العظمة والأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم.

وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمهم إلا هو ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدَّثر:٣١]. وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد علم أنه هو وأعوانه، مثل: كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك أمروا به، وقد يعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك. والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من: صفاته، وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره، من الحكمة ولا حقائق ما صدرت عنه، من المشيئة والقدرة».

العلم بكيفية الصفات الإلهية مُحَال.

ممن وقع في الخطأ العظيم الكبير: النصارىٰ، الذين يذهبون إلىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ ثالث ثلاثة. وقد يوجد منهم من يحتج لمذهبه بما في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ من ألفاظ التعظيم، ويذهب إلىٰ أن لفظ «إنا» و «نحن» وغيرهما من صيغ الجمع، تدل علىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ ثالث ثلاثة.

وليس الأمر كما توهم من يقول بمثل هذا القول؛ لأن صيغ الجمع مما يتكلم به الواحد الذي له شركاء في الفعل، فيقول: نحن فلان ابن فلان نأمر بكذا وكذا. ومما يتكلم به الله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأن جميع صفات الجلال والكمال

ثابتة له، ولأن له من الجند من لا يعصي له أمرًا، ومع هذا فهم عبيد له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ونواصيهم بيده، وليسوا شركاء له عَزَّوَجَلَّ.

والنصوص المحكمة علىٰ هذا، وتبين أنه جَلَّجَلَالُهُ واحد أحد، قال تعالىٰ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة:١٦٣]. وقال: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه:١٤]. وقال: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ [المؤمنون:٩١]. وقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص٣-٤]. فبطل القول بأن في القرآن الكريم ما يدل علىٰ التثليث، وظهر أن من قال بمثل هذا القول؛ فإنه ممن يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة.

وأما من يرد المتشابه إلىٰ المحكم؛ فسيؤمن بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إله واحد، موصوف بصفات الكمال، التي يمكن للعباد أن يعلموا تأويلها وتفسيرها، ولكنهم لا يمكن أن يعلموا حقائقها؛ لأن ذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله جَلَّجَلَالُهُ.

كيفية رد المتشابه إلىٰ المحكم.

قال شيخ الإسلام: «**وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميز أحد النوعين، من: إضافة، أو تعريف، كما إذا قيل: فيها أنهار من ماء. فهناك قد خص هذا الماء بالجنة؛ فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو مع ما أعده الله لعباده الصالحين، مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر، من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله**».

إضافة اللفظ المشتبه أو تعريفه يرفع الاشتباه.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، وفي الألفاظ المشتركة، وقبل بيان هذا، يحسن أن نشير إلىٰ أن الألفاظ بالنسبة للمعاني أربعة:

١ - المتباينة، وهي ما تعدد فيها اللفظ والمعنىٰ، مثل: حديد، ، بحر، سحاب؛ فإن الألفاظ متعددة، ومدلولاتها متنوعة.

٢ - المترادفة، وهي ما تعدد فيها اللفظ واتفق المعنىٰ، مثل: الليث، الأسد، الهزبر... فإنها جميعًا تدل علىٰ ذات واحدة.

٣ - المتواطئة، وهي: اللفظ الصادق علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة، مثل: إنسان، فهو يصدق علىٰ عمرو، كما يصدق علىٰ زيد. وهذا القسم هو الذي يعرف بـ«المشترك المعنوي» لأن اللفظ لفظ واحد، وهو يطلق علىٰ ذوات مع تباينها هي داخلة تحت نوع واحد.

٤ - المشتركة، وهي: ما اشترك في اللفظ، مع اختلاف المعنىٰ، وذلك مثل: عين، فهي تطلق علىٰ: النابعة، النابغة، ومثل: المشتري، فإنه يطلق علىٰ الكوكب، ويطلق علىٰ الذي يبتاع في التجارة، وهذا القسم هي الذي يعرف بـ«المشترك اللفظي» لأن اللفظ لفظ واحد، ولكنه يطلق علىٰ ذوات متعددة مختلفة بالنوع[1].

والنوع الثالث والرابع هو ما يسميها أهل التفسير الوجوه والنظائر، فالوجوه في الأسماء المشتركة، والنظائر في الأسماء المتواطئة[2].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٥ ص١٣١.

(٢) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص١٤.

وأما ما يزيل الاشتباه، فهو ما ذكره شيخ الإسلام من: الإضافة، أو التعريف، كما إذا قيل: فيها أنهار من ماء. فهناك قد خص هذا الماء بالجنة؛ فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا...

الفرق بين تأويل أهل السنة وتأويل الجهمية لنصوص الصفات.

وبعد هذا الشرح الطويل، يصل شيخ الإسلام ونصل معه إلىٰ الغاية التي من أجلها أقام القاعدة الخامسة، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وكذلك مدلول أسمائه وصفاته، الذي يختص بها التي هي حقيقة لا يعلمها إلا هو؛ ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون علىٰ الجهمية وأمثالهم - من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه - تأويل ما تشابه عليهم من القرآن علىٰ غير تأويله، كما قال أحمد في كتابه الذي صنفه في الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته علىٰ غير تأويله، وإنما ذمهم لكونهم تأولوه علىٰ غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه، وإن كان لا يشتبه علىٰ غيرهم، وذمهم علىٰ أنهم تأولوه علىٰ غير تأويله، ولم ينف مطلق لفظ التأويل كما تقدم، من أن لفظ التأويل يراد به التفسير المبين لمراد الله به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها؛ فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع**».

تفسير نصوص الصفات علىٰ وفق منهج السلف من التأويل المشروع.

تأويل نصوص الأسماء والصفات يجري مجرىٰ تأويل بقية الآيات القرآنية؛ فإن قلنا: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابهات. كان المراد: أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير نصوص الصفات؛ فيعلمون المعاني التي تدل عليها هذه النصوص، ثم يردون هذه النصوص إلىٰ الآيات

المحكمة، التي تدل علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

وهذا هو منهج أهل السنة والجماعة، الذين جمعوا بين معاني التأويل الواردة في النصوص، وذهبوا إلىٰ أن تأويل آيات الصفات شيء ممكن إن كان التأويل بمعنىٰ التفسير، وأما إن كان التأويل بمعنىٰ: الحقيقة الموجودة في الخارج، فإن تأويل الصفات الإلهية مما يتعذر العلم به.

وأما أهل الكلام فإنهم بعد أن اتفقوا علىٰ أن آيات الصفات من المتشابه، انقسموا إلىٰ قسمين:

١ - المفوضة، الذين يرون أن النصوص مجهولة المعنىٰ، وأن معانيها مما لا يعلمه إلا الله جَلَّجَلَالُهُ.

٢ - المؤولة، الذين يذهبون إلىٰ أن نصوص الصفات من التشابه، الذي يجب حمله علىٰ المجاز؛ لأن العقل - بزعمهم - يمنع أن يحمل علىٰ الظاهر، يقول الغزالي: «كل خبر مما يشير إلىٰ إثبات صفة للباري تعالىٰ يشعر ظاهره بمستحيل في العقل؛ نظر: إن تطرق إليه التأويل؛ قبل وأول. وإن لم يندرج فيه احتمال؛ تبين علىٰ القطع كذب الناقل»(١).

ما هو الفرق بين التأويل عند أهل السنة وعند المؤولة من أهل الكلام؟

وبهذا نجد أن بين أهل السنة والجماعة وبين الطائفة الثانية من المتكلمين اتفاقًا علىٰ أن التأويل مما يعلمه الراسخون في العلم، يقول الرازي: «وعلىٰ هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالىٰ وعند الراسخين في العلم، وهذا القول أيضًا مروي عن ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن أنس،

(١) انظر: المنخول للغزالي ص٣٧٩.

وأكثر المتكلمين»[١]. ثم وقع الخلاف: فبينما يذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ وجوب إجراء اللفظ علىٰ ظاهره. يذهب المؤولة من أهل الكلام إلىٰ أن الواجب حمل اللفظ علىٰ المجاز.

وهذه الطائفة هي التي أشار إليها ابن تيمية، وذكر أن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذمهم علىٰ ما قاموا به من تأويل لنصوص الصفات؛ لأن صرفهم للنصوص من الحقيقة إلىٰ المجاز بلا دليل تأويل غير صحيح؛ فكان تأويل أهل الكلام مخالفًا لتأويل أهل السنة، الذين يعنون بالتأويل: بيان معنىٰ نصوص الصفات وتفسيرها[٢].

❑ ومناقشة هذه الطائفة من أهل الكلام هو موضوعنا المبحوث هنا، والتي سنذكر من الأدلة ما يدل – إن شاء الله – علىٰ بطلان قولها:

◈ **الدليل الأول: بدعية هذا المنهج:**

مما يدل علىٰ بطلان التأويل الذي سلكه المؤولة من أهل الكلام: أن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ لم يسلكوا هذا المنهج، وكذلك من بعدهم من التابعين، فإن الجميع حمل نصوص الصفات علىٰ ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها، ولا صرفها عن ظاهرها، ولو كان التأويل سائغًا؛ لكانوا إليه أسبق[٣]. بل إن ابن قدامه أكد أن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أجمعوا علىٰ ترك التأويل[٤].

وكذلك الأئمة من بعدهم، فإنه لم ينه أئمة الإسلام كالشافعي وأحمد وغيرهما عن الكلام وحذروا عنه، إلا خوفًا من الوقوع في التأويل المؤدي

(١) تفسير الرازي ج٧ص ١٤٥.

(٢) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٣٤.

(٣) انظر: إبطال التأويلات لأخبار الصفات لأبي يعلىٰ ج١ ص٧١.

(٤) انظر: ذم الكلام لابن قدامه ص٣٨.

إلىٰ تعطيل الصفات الإلهية، ولو علم هؤلاء الأئمة أن حمل النصوص علىٰ ظاهرها كفر؛ لوجب عليهم تبيين ذلك وتحذير الأمة منه؛ فإن ذلك من تمام نصيحة المسلمين، فإنه لا يصح أن يقال: إنهم كانوا ينصحون الأمة فيما يتعلق بالأحكام العملية، ويدعون نصيحتهم فيما يتعلق بأصول الاعتقادات(١).

ثم يقال: إن قال المؤولة من أهل الكلام: إن صرف نصوص الصفات عن الظاهر إلىٰ المجاز، منهج مستمد من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن صحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. قلنا: إذن فأنتم مطالبون بتصحيح النقل، وإثبات أنهم كانوا علىٰ منهج التعطيل، وهذا شيء ليس في الإمكان؛ لأن الثابت عن السلف هو: حمل نصوص الصفات علىٰ الظاهر.

وإن قلتم: منهج التعطيل منهج جديد، توصلنا إليه بعقولنا. قلنا: هل عقله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعقله الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؟ أم ماتوا جاهلين به؟ إن قلتم: عقلوه. قلنا: هل بلغوه أم لم يبلغوه. إن قلتم: بلغوه. رجعنا إلىٰ المطالبة بتصحيح النقل عنهم، وإن قلتم: لم يعقلوه. قلنا: كيف يصح أن يقال: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ماتوا جاهلين بشيء من الإسلام والتوحيد!!!

◈ الدليل الثاني: بطلان حمل الصفات علىٰ المجاز:

المجاز في اللغة مأخوذ من جاز الشيء يجوزه أي تعداه. وهو يستعمل في علوم اللغة؛ لأن اللفظ في المعنىٰ المجازي قد جاز موضعه الأصلي، واستعمل في غير ما وضع له(٢).

---

(١) انظر: فتح الباري لابن رجب ج٧ص٢٣١.

(٢) انظر: جامع العلوم في اصطلاح العلوم ج٣ص١٥٢.

والناس في القول بوجود المجاز أو عدم وجوده علىٰ أقوال، لا ينبغي الإطالة في ذكرها؛ لأن هذا ليس موضوع بحثنا، وإنما موضوعنا: هل يصح أن تحمل نصوص الصفات علىٰ المجاز؟

وفي بداية الأمر، فإنه لا بد من التأكيد علىٰ أن الأصل في الكلام هو الحقيقة، وأما المجاز فهو خلاف الأصل، وهذا بالاتفاق فيما بيننا وبين المؤولة من أهل الكلام، وعليه فإنه يجب أن يبقىٰ اللفظ علىٰ الحقيقة، وألا يحمل علىٰ المجاز إلا لقرينة[١].

والقرينة هنا هي ما زعموه من أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والتجسيم موجب لتشبيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالمخلوق، وكل هذا قائم علىٰ دليل الحدوث، الذي ظهر لنا أنه دليل باطل؛ فظهر أن الدافع الحقيقي لتأويل أهل الكلام لنصوص الصفات، هو إيمانهم بالشبهات العقلية التي استحدثوها، وليس لأنه يوجد من النصوص المحكمة ما يوجب صرفها من الحقيقة إلىٰ المجاز.

وقد كان الجهم أشهر من سلك هذا المسلك، وجعل ألفاظ الكتاب والسنة هي المتشابهات؛ فعرضوا ما في تلك النصوص علىٰ تلك الخيالات، فقبل ما دل عقوله علىٰ ثبوته بزعمه، ورد ما دلت عليه نصوص الصفات، ووافقه علىٰ ذلك سائر طوائف أهل الكلام، وزعموا أن ما ورد في الكتاب والسنة من نصوص الصفات من باب التوسع والتجوز، وأنه يحمل علىٰ مجازات اللغة المستبعدة[٢].

---

(١) انظر: المعالم في أصول الفقه للرازي ص٤١ والموافقات للشاطبي ج٣ص٣٣١ – ص٣٣٢.

(٢) انظر: فتح الباري لابن رجب ج٧ص٢٣٠.

فخالفوا المنهج المتبع من السلف، الذين أكدوا علىٰ أن الواجب في آيات الصفات أن تُمر علىٰ ظاهرها، وتجرىٰ علىٰ حقيقتها، بلا تأويل أو تعطيل لها بدعوىٰ المجاز، قال الإمام ابن عبدالبر: «أهل السنة مجمعون علىٰ الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها علىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز»[1].

ومما يُبين أن أهل الكلام مخطئون فيما ذهبوا إليه: أنه يلزمهم في المعنىٰ المصروف إليه، مثل ما ذكروا أنه لازم لمن حمل اللفظ علىٰ الحقيقة، مثال ذلك: صفة الاستواء، فإن من قال منهم: الإيمان به علىٰ الحقيقة؛ يستلزم تمثيل الاستواء الإلهي باستواء العبد المخلوق. قيل له: قولك: الاستواء هو بمعنىٰ الاستيلاء، يستوجب تمثيل الفعل الإلهي بفعل العبد المخلوق، الذي يستولي علىٰ كذا وكذا. فإن قال: نحن نثبت الاستيلاء علىٰ ما يليق بالله جَلَّجَلَالُهُ. قلنا: ونحن نثبت الاستواء علىٰ ما يليق بالله عَزَّوَجَلَّ، فكيف يكون فعلنا مذمومًا، وفعلكم ممدوحًا؟!!!

◈ الدليل الثالث: تناقض أصحاب هذا المنهج:

التناقض من الأدلة الدالة علىٰ فساد القول، وهو ما وقع فيه الأشاعرة الذين يؤمنون ببعض الصفات علىٰ الحقيقة، ثم يذهبون إلىٰ أن نصوص بقية الصفات من المتشابه، الذي يجب أن يحمل علىٰ المجاز لا علىٰ الحقيقة، فيقال لهم: كيف ترون أن النصوص الدالة علىٰ الصفات السبع نصوص محكمة، وأما بقية النصوص الدالة علىٰ غير الصفات السبع فنصوص متشابهة؟

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ج٧ص١٤٥.

إن قالوا: إثبات غير الصفات السبع محال في العقل. قلنا: آية آل عمران تدل علىٰ أن من آيات الكتاب العزيز آيات محكمات، يجب أن ترد الآيات المتشابهة إليها، فما هي الآية المحكمة التي تدل علىٰ وجوب صرف نصوص الصفات عن ظاهرها؟ إن قلتم: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ:١١]

يدل علىٰ أن نصوص الصفات من المتشابه(١). قلنا: هذه الآية تدل علىٰ إثبات الصفات، مع نفي المماثلة، وهو ما يؤمن به أهل السنة والجماعة، الذين يقررون أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض؛ فيجب التعامل مع جميع النصوص بمنهجية واحدة.

ثم يقال: هل الأسماء الحسنىٰ دالة علىٰ الإله المعبود أم لا؟ إن قالوا: لا. كان هذا تعطلٌ محضًا، وهو شيء لا يقول به مسلم. وإن قالوا: نعم. قيل: فلم فهمتم منها دلالتها علىٰ نفس الرب، ولم تفهموا دلالتها علىٰ ما فيها من المعاني، من: الرحمة، والعلم، والرضا، والغضب... وكلاهما في الدلالة سواء؟ فلا بد أن يقولوا: لأن ثبوت الصفات محال في العقل؛ لأنه يلزم منه التركيب أو الحدوث بخلاف الذات. فيقال لهم: ما الفرق بين ما تثبتونه بالعقل وبين ما تنفونه.

إن قالوا: الفرق من جهة السمع؛ لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر. قيل هذا باطل؛ لأن دلالة القرآن علىٰ أنه جَلَّ جَلَالُهُ: رحمن، رحيم، ودود، سميع، بصير، علي، عظيم، كدلالته علىٰ الصفات السبع، ليس بينهما فرق من جهة النص.

---

(١) انظر: قانون التأويل لابن العربي ص٣٧٥.

وإن قالوا: الفرق من جهة العقل؛ لأن الصفات السبع يجب إثباتها، بينما يمتنع إثبات بقية الصفات. قيل لهم: لم نفيتم مثلًا حقيقة رحمته ومحبته، وأعدتم ذلك إلىٰ إرادته، مع أن الذي يدل عليه العقل: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، ويدل علىٰ أنه ليس في العقل ما يحيل أن تحمل نصوص الصفات علىٰ ظاهرها اللائق بالله عَزَّوَجَلَّ[(١)].

مذهب المفوضة.

وبعد ما قام به شيخ الإسلام من إبطال لمذهب المؤولة من أهل الكلام، انتقل إلىٰ مناقشة المفوضة منهم، فقال: «**ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ علىٰ ظاهره، ويحتجون بقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران:٧]. **ويحتجون بهذه الآية علىٰ إبطال التأويل، وهذا تناقض منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا، وجهة الغلط: أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو. وأما التأويل المذموم والباطل، فهو: تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه علىٰ غير تأويله، ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلىٰ غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلىٰ معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه؛ فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقًّا ممكنا؛ كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلًا ممتنعًا؛ كان الثابت مثله**».

التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو.

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٣٦ – ص٤٤.

إذا كان المؤولة من أهل الكلام يذهبون إلىٰ أن نصوص الصفات يجب أن تؤول تأويلًا يصرفها عن الظاهر إلىٰ المجاز. فإن المفوضة من أهل الكلام يذهبون إلىٰ أن معاني نصوص الصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، ويحتجون بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران:٧]. ويرون أن هذه الآية تدل علىٰ إبطال التأويل جملة، زاعمين أن التأويل شيء لا يمكن للراسخين في العلم أن يعلموه[(١)].

❑ **وهذا تناقض منهم، بيان هذا:**

١ - أن الآية تدل علىٰ أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلا الله؛ ولازم هذا: أن هناك تأويلًا يعلمه الراسخون في العلم، وأما المفوضة فينفون التأويل مطلقًا، ولا يفرقون بين ما اختص الله عَزَّوَجَلَّ بعلمه، وبين ما يعلمه الراسخون في العلم؛ فكان قولهم باطلًا.

٢ - أنهم لم يفرقوا بين التأويل بمعنىٰ التفسير، وبين التأويل بمعنىٰ الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فإن هذا التأويل هو الذي استأثر الله بعلمه؛ فإنه لا يعلم حقيقة الغيب إلا هو جَلَّجَلَالُهُ، وأما تأويل الكلام - بمعنىٰ تفسيره - فهو مما يعلمه العلماء.

❑ وبهذا نجد أننا أمام ثلاثة أقوال في تحديد المراد من نصوص الصفات:

١ - أهل السنة والجماعة، الذين يذهبون إلىٰ تفسير نصوص الصفات، وبيان معانيها، ويجرون نصوص الصفات علىٰ الظاهر الذي يليق بالله جَلَّجَلَالُهُ، ويرون أن هذا من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص١٦.

٢ – المؤولة من أهل الكلام، الذين يسلكون التأويل المذموم والباطل، ويصرفون اللفظ عن مدلوله إلىٰ غير مدلوله بغير دليل، إلا دعوىٰ أن العقل يوجب هذا، وهي دعوىٰ يمنعها العقل السليم؛ لأنه يلزمهم فيما قالوا به من المعاني، مثل ما زعموا أنه لازم لأهل السنة الذين يحملون اللفظ علىٰ الحقيقة، فإن كانت الصفات السبع التي أثبتوها، أو الأسماء التي آمنوا بها، حق ثابت ممكن؛ كانت الصفات التي نفوها ممثلة لها في الحكم؛ فوجب الإيمان بالجميع علىٰ الظاهر، وأما إن كانت الصفات التي نفوها، شيء باطل ممتنع إثباته لله جَلَّجَلَالُهُ؛ كانت الصفات والأسماء التي آمنوا بها علىٰ الحقيقة، آخذة للحكم نفسه؛ فثبت أن مذهبهم مذهب متناقض؛ فكان باطلًا.

٣ – المفوضة، الذين يكتفون بتلاوة النص، مع الإعراض عن تفسيره، أو عن صرفه إلىٰ المعاني البعيدة. وقد وقع في هذا بعض المنتسبين إلىٰ مذهب الإمام أحمد، كما فعله القاضي أبو يعلىٰ(١).

❑ وقد يتوهم البعض أن مذهب المفوضة هو مذهب السلف، وليس الأمر كذلك، بل التفويض مذهب ثالث، مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة، ومخالف لمذهب أهل التأويل من المتكلمين.

ما هو الفرق بين التفويض عند أهل السنة وعند المتكلمين؟

وذلك أن السلف إنما كانوا يفوضون الكيفية، بمعنىٰ: أنهم يذهبون إلىٰ أن العلم بكيفية الصفة الإلهية شيء لا يمكن العلم به، وأما معاني نصوص الصفات فإن السلف كانوا يقرون بأن العلم بمعانيها ممكن.

وقد اتفق أهل السنة والجماعة، والمؤولة من أهل الكلام، علىٰ الرد علىٰ مذهب المفوضة.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ص١٦.

❑ أولًا: موقف أهل السنة والجماعة من التفويض:

يذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ أن من المحال أن يكون صحابة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم الذين يلونهم من التابعين غير عالمين بتفسير وتأويل نصوص الصفات علىٰ ما هو مراد لله جَلَّ جَلَالُهُ، ويستدلون علىٰ قولهم:

١ - أن ضد ذلك إما: الجهل بالاعتقاد الصحيح، وهو ممتنع؛ لأن من في قلبه أدنىٰ حياة وطلب للعلم أو نهمة في العبادة؛ فسيكون العلم بمعاني نصوص الأسماء الحسنىٰ، وما لله جَلَّ جَلَالُهُ من صفات الجلال والكمال، من أكبر مقاصده وأعظم مطالبه؛ وعلىٰ هذا فإنه لا بد للصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ من السؤال عن تفسير نصوص الصفات، ولا بد أن يكون النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد بين لهم معانيها؛ لأن هذا من إبلاغ الدين، الذي أُمر به صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وإما: اعتقاد نقيض الحق، وهو ممتنع؛ لأن هذا لا يقوله من عرف حال القوم[(١)].

٢ - أن الواجب الذي أوجبه الرب عَزَّ وَجَلَّ علىٰ نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ليس مجرد تبليغ ألفاظ الكتاب العزيز، بل شرح وتفسير وبيان معاني هذه الآيات، قال تعالي: ﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:٤٤]. فامتنع أن يقال: إن تفويض نصوص الصفات هو المنهج الأسد؛ لأنه لا بد أن يكون صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد امتثل ما أمره به ربه من تبيين القرآن الكريم؛ فتكون نصوص الصفات من العلم الذي بينه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ؛ فإن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ قد نقلوا عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة، ثم تلقاه علماء السلف عن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ.

---

(١) انظر: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ لابن تيمية ص١٧٩ - ص١٨٢.

٣ - قول مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: عرضت المصحف علىٰ ابن عباس من فاتحته إلىٰ خاتمته، أوقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها. يدل علىٰ أنه يمكن فهم جميع نصوص الكتاب الكريم، بيان هذا: أن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا حبر الأمة وترجمان القرآن، وأما مجاهد فهو من الراسخين في العلم؛ فيمتنع أن يهمل مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ السؤال عن الآيات المتشابهة، التي لا يرسخ الإنسان في العلم إلا بمعرفة تفسيرها؛ فدل هذا علىٰ أنه يمكن لنا أن نعلم تفسير نصوص الصفات[(١)].

٤ - أن كلام الأئمة من السلف صريح في إثباتهم للصفات الإلهية، ولبيان المعاني المرادة من نصوصها؛ ولهذا كان الأئمة ينكرون علىٰ الجهمية تأويل نصوص الصفات وصرفها عن الحقيقة إلىٰ المجاز؛ وذلك لأنهم خالفوا التأويل المعروف عن السلف، فإن السلف كانوا يؤولون نصوص الصفات، بمعنىٰ: أنهم يفسرونها. وأما هؤلاء فإن تأويلهم للنصوص بمعنىٰ: صرفها من الحقيقة إلىٰ المجاز؛ فكان ذم السلف لهم لأنهم أولوها علىٰ غير التأويل الشرعي الممدوح، بل علىٰ التأويل الباطل المذموم.

٥ - أنه لا يجوز أن يكون الخالفون أعلم من السالفين؛ كما قد يقوله من يقول من أهل الكلام: طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم. فإن الذين يفضلون طريقة الخلف علىٰ طريقة السلف، إنما توهموا أن طريقة السلف هي التفويض، وأن طريقة الخلف هي طريقة المؤولة من أهل الكلام، وليس الأمر كذلك، فإن طريقة السلف هي تفسير نصوص الصفات وتأويلها ببيان المراد منها[(٢)].

---

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٢٢ - ص٢٣.

(٢) انظر: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ لابن تيمية ص١٨٢ - ص١٨٥.

❑ ثانيًا: موقف مؤولة أهل الكلام من التفويض:

مما يؤكد ما ذكرناه سابقًا، من أن التفويض مذهب ثالث، مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة، ولمنهج المؤولة من أهل الكلام: الردود التي قام بها بعض أهل الكلام على المفوضة، ومن هؤلاء: الرازي، الذي ذكر في تفسيره أن المتكلمين أنكروا هذا القول، وقالوا: لا يجوز أن يرد في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ما لا يكون مفهومًا للخلق، **واحتجوا بالآيات والأخبار والمعقول**.

◈ أولًا: النصوص القرآنية:

يذكر الرازي العديد من الآيات القرآنية، التي تبطل القول بوجود آيات مجهولة المعنىٰ، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد:٢٤]. وقال تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]. فأمرهم بالتدبر في القرآن، ولو كانت نصوصه غير مفهومة، لم يأمرهم بالتدبر فيه، وأيضًا فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وصف هذا الكتاب العزيز: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:١٩٥]، فإذا كان نازلًا بلغة العرب، وكان مأموراً بتدبره وتفهمه وتعقله، وكان ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩]. وكان كما قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ﴾ [الإسراء:٩] فقد وجب أن يكون القرآن الكريم معلوم المعاني.

◈ ثانيًا: الأحاديث النبوية:

وأما أدلة الرازي من السنة النبوية، فقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي**»[1]. فكيف يمكن التمسك

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك علىٰ الصحيحين برقم ٣١٨ ولفظه: عن ابن عباس، أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطب الناس في حجة الوداع، فقال: «**قد يئس الشيطان بأن يعبد بأرضكم، ولكنه رضي أن يطاع فيما سوىٰ ذلك مما تحاقرون من أعمالكم،**=

بالقرآن الكريم وهو غير معلوم المعنىٰ؟

◈ **ثالثًا: العقل:**

يبين الرازي وجه دلالة العقل علىٰ بطلان التفويض، من خلال التأكيد علىٰ أن المقصود من الكلام: الإفهام، فلو لم يكن القرآن الكريم مفهومًا؛ لكانت المخاطبة به عبثًا وسفهًا، لأنها ستكون بمثابة مخاطبة العربي باللغة الزنجية، وهذا شيء لا يليق أن يقال في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ثم إنه عَزَّوَجَلَّ تحدىٰ العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو بمثل سورة من سوره، ولازم هذا: أن آياته معلومة المعنىٰ؛ لأن مناط التحدي: أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بيانه وبلاغته؛ فامتنع أن تكون منه نصوص لا تُبين عن شيء؛ لأنه لا يصح التحدي بالإتيان بمثله ما دامت نصوصه أو بعضها مجهولة المعنىٰ لدىٰ المخاطب؛ لأنه يمكن للمخاطب أن يحتج بمثل هذا، ويتخذه مطعنا في كتاب الله جَلَّجَلَالُهُ[1].

صحيح أن المؤولة من أهل الكلام، ومنهم الرازي، لا يرون صحة منهج أهل السنة والجماعة في الصفات، ويرون أن الواجب: أن تؤول نصوص الصفات تأويلًا يصرفها عن الحقيقة إلىٰ المجاز. ولكنا رأينا أن نذكر موقفهم من المفوضة؛ لما فيه من إبطال لمنهج التفويض، وتأكيد لما ذكرناهُ سابقًا

= فاحذروا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدًا: كتاب الله وسنة نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، إن كل مسلم أخ مسلم، المسلمون إخوة، ولا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس، ولا تظلموا، ولا ترجعوا من بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض».

(١) انظر: تفسير الرازي ج٢ ص٢٥٠ – ص٢٥١.

من أن التفويض مذهب ثالث، مخالف لما كان عليه سلف الأمة، الذين كانوا يؤمنون بأن نصوص الصفات معلومة المعنىٰ.

دلالة العقل علىٰ بطلان قول المفوضة.

وأما شيخ الإسلام فإنه يتجه في استدلاله العقلي علىٰ بطلان مذهب المفوضة، إلىٰ إبراز ما فيه من تناقض، فيقول: «**وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران:٧] . **قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنىٰ له، أو بما لا يفهم منه شيء، وهذا مع أنه باطل، فهو متناقض؛ لأنا إذا لم نفهم منه شيئًا؛ لم يجز لنا أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه؛ لإمكان أن يكون له معنىٰ صحيح، وذلك المعنىٰ الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له علىٰ قولهم؛ فلا تكون دلالته علىٰ ذلك المعنىٰ دلالة علىٰ خلاف الظاهر، فلا يكون تأويلًا، ولا يجوز نفي دلالته علىٰ معان لا نعرفها علىٰ هذا التقدير؛ فإن تلك المعاني التي دل عليها قد لا نكون عارفين بها.**

ولأنا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله، فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولىٰ؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوىٰ من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنىٰ من المعاني، ولا يفهم منه معنىٰ أصلًا؛ لم يكن مشعرًا بما أريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أولىٰ؛ فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأول بمعنىٰ أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح، فضلا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله.

اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف ظاهره المختص بالخلق؛ فلا ريب

أن من أراد بالظاهر هذا، لا بد وأن يكون له تأويل يخالف ظاهره. لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو أنها تجري علىٰ المعاني الظاهرة منها؛ كانوا متناقضين. وإن أرادوا بالظاهر هنا معنىٰ وهناك معنىٰ في سياق واحد من غير بيان؛ كان تلبيسًا، وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي تجري علىٰ مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا؛ لأن من أثبت تأويلًا أو نفاه فقد فهم معنىٰ من المعاني. وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها في هذا الباب».

أسماء الله الحسنىٰ ليست محصورة بعدد معين.

يريد شيخ الإسلام أن يرد علىٰ المفوضة الذين يذهبون إلىٰ أنا خوطبنا في القرآن الكريم بما لا يمكننا أن نعلم تأويله وتفسيره، إما لأن له معنىٰ مجهولًا لا يفهمه أحد. أو لأنه لا معنىٰ له أصلًا، وقد اتجه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ ابطال منهجهم من خلال إبراز ما اشتمل عليه من تناقض، وهذا التناقض يتجلىٰ في:

١ - أن من لم يفهم من النص شيئًا؛ لم يجز له أن يقول: إن للنص تأويلًا يخالف ظاهره الدال علىٰ إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأن من لم يكن للنص عنده ظاهر؛ فلا يصح له أن ينكر الظاهر الذي يقول أهل السنة والجماعة بظهوره من النص؛ لأنه يقر بأنه علىٰ جهل بدلالة النص؛ فامتنع أن ينكر علىٰ غيره ما فهمه من النص؛ لأنه مقر بالجهل، الذي يمنعه من الحكم علىٰ أقوال المخالفين له.

٢ - أن المفوض مقر بالجهل بمعنىٰ النص، ودلالة النص علىٰ المراد منه،

أقوىٰ من إشعاره بما لا يراد منه؛ فكان المفوض عاجزًا عن تحديد المعاني غير الداخلة في النص؛ لأن تحديد غير المراد مبني علىٰ تصور المراد من النص؛ فظهر أن المفوض عاجز عن تحديد المراد وغير المراد؛ فامتنع في حقه أن يقول: إن تأويل النص مما لا يعلمه إلا الله جَلَّجَلَالُهُ.

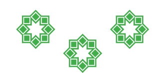
ولا يخرج من هذا التناقض إلا من ذهب إلىٰ أن الظاهر من النص هو ما يختص بالمخلوق؛ فإنه لا ريب أن للنص تأويلًا غير هذا التأويل، فمن أراد من المفوضة أن تأويل النص غير معلوم لنا، وأراد بالتأويل ما ذكرناه؛ فقد أصاب فيما ذهب إليه من أن نصوص الصفات لا تدل علىٰ مماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق، ولكنه أخطأ في دعوىٰ أن هذا ظاهر النص؛ لأن النص إنما يدل بظاهره علىٰ إثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ ما يليق به عَزَّوَجَلَّ.

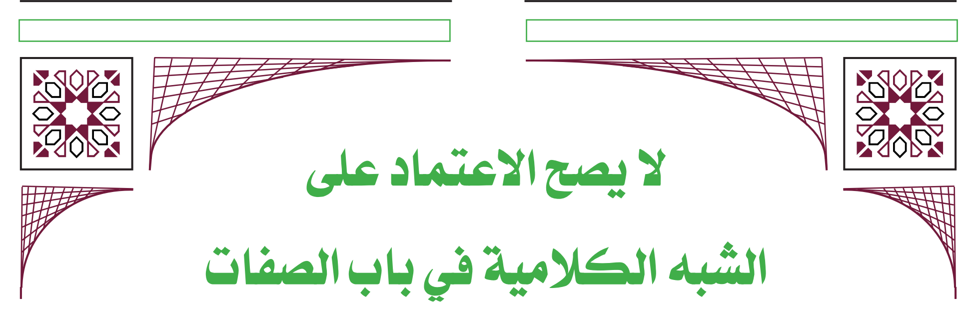
وأما من قال منهم: إن نصوص الصفات تجرىٰ علىٰ المعاني الظاهرة منها. فهو تناقض منه؛ لأنه يذهب إلىٰ أن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عَزَّوَجَلَّ؛ فكان إثباته لمعنىٰ ظاهر معلوم؛ دليل علىٰ تناقضه؛ لأنه جمع بين السلب = نفي العلم بمعنىٰ النص، وبين الإيجاب = إثبات العلم بمعنىٰ النص.

وأما إن أرادوا بالظاهر ما يخالف ظاهره المختص بالخلق في موضع، وذهبوا في موضع آخر إلىٰ أنه ليس للنص تأويل يخالف الظاهر، أو ذهبوا إلىٰ أن النص يجري علىٰ المعاني الظاهرة منه؛ كانوا متناقضين؛ وكان قولهم تلبيسًا؛ لأن الباب واحد؛ فوجب أن يكون المنهج مطردًا لا متناقضًا، يذهب في موضع إلىٰ أن النص يدل بظاهره علىٰ مماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق، ويذهب تارة إلىٰ أن النص مجهول المعنىٰ وأنه لا تأويل له، ويذهب في موضع

ثالث إلىٰ أن النص يجرىٰ علىٰ الظاهر اللائق بالله عَزَّوَجَلَّ.

وأما من أراد بالظاهر: تلاوة اللفظ من غير إثبات لمعنىٰ يفهم منه، فإن إبطاله للتأويل أو إثباته له تناقض منه؛ لأنه يذهب إلىٰ أن لا يمكن أن يُفهم من النص أي معنىٰ، فكان بحثه تأويل للنص إثباتًا ونفيًا تناقض منه؛ لأنه بذهابه إلىٰ أن النص من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ قد نفىٰ مدلول نصوص الصفات، ثم هو بإثباته لتأويل ما، أو نفيه لتأويل ما؛ قد ذهب إلىٰ أنه فهم من النص معنىٰ من المعاني؛ فكان قوله متناقضًا.





لا يصح الاعتماد على الشبه الكلامية في باب الصفات

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

لما ذكر شيخ الإسلام أن الأصل في نصوص الصفات أن تحمل علىٰ الظاهر اللائق به جَلَّجَلَالُهُ، وأكد علىٰ أن النصوص تدل علىٰ أن إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ لا يلزم منه تمثيل الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالمخلوق؛ لأن القول في الصفات كالقول في الذات. أراد رَحِمَهُٱللَّهُ أن يخصص القاعدة السادسة لبيان الضابط الصحيح في إثبات الصفات ونفيها، فقال: «**القاعدة السادسة: أنه لقائل أن يقول: لا بد في هذا الباب من ضابط يعرف به ما يجوز علىٰ الله مما لا يجوز في النفي والإثبات؛ إذ الاعتماد في هذا الباب علىٰ مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد؛ وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز**».

> ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز.

أخذ رَحِمَهُٱللَّهُ في مناقشة المتكلمين في تحديد الضابط الذي يضبط لنا ما يصح أن يوصف أو يسمىٰ به عَزَّوَجَلَّ من الأسماء والصفات؛ لأن تحديد الضابط الصحيح سيؤدي - إن شاء الله - إلىٰ وضوح الحق في توحيد الأسماء والصفات.

كيف تستدل بالتناقض الكلامي في تحديد المجسم على صحة عقيدة أهل السنة؟

وقد ابتدأ بحثه في هذه المسألة ببيان بطلان الضابط الكلامي، القائم علىٰ نفي التجسيم، سواء أكان في باب الإثبات، أم كان في باب النفي، ويقوم الاستدلال التيمي علىٰ بطلان الضابط الكلامي، علىٰ ما ذكره من أنه لو كان الضابط الكلامي صحيحًا؛ لكان الجميع قد وقع في التشبيه والتجسيم، بيان هذا:

أ - أن أهل السنة والجماعة مشبهة مجسمة عند الأشاعرة؛ لأنهم يثبتون جميع الصفات علىٰ الحقيقة، وهو ما يمنعه الأشاعرة.

ب - أن المعتزلة يذهبون إلىٰ أن الأشاعرة مجسمة مشبهة؛ لأنهم يثبتون سبع صفات علىٰ الحقيقة.

ج - أن المعتزلة مشبهة مجسمة؛ لأنهم يقولون: إن الله جَلَّجَلَالُهُ حي عليم قدير، والعبد يسمىٰ بهذه الأسماء. وهذا ما قال به غلاة الجهمية، نفاة الأسماء والصفات، الذين اتهموا المعتزلة بالتجسيم؛ لأنهم أثبتوا الأسماء الحسنىٰ.

بطلان الاعتماد علىٰ لفظ التشبيه.

ثم إن شيخ الإسلام استرسل في التدليل علىٰ ما ذكره، من أنه لا يصح أن يكون مجرد نفي التشبيه ضابطًا صحيحًا في باب الأسماء والصفات، فقال: «**فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه علىٰ أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه؛ فهذا باطل. وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم؛ لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل علىٰ إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز علىٰ أحدهما ما يجوز علىٰ الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له،**

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول؛ فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة، ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنىٰ من المعاني، ثم أن كل من أثبت ذلك المعنىٰ قالوا: إنه مشبه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنىٰ ليس من التشبيه».

لا يوجد دليل صحيح يمنع إثبات الصفات الإلهية.

أراد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يستدل علىٰ بطلان الاعتماد علىٰ نفي التشبيه في توحيد الأسماء والصفات، من خلال إيضاح ما في هذا المصطلح من إجمال؛ يمنع أن يكون ضابطًا صحيحًا، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

١ - إن أريد أن إثبات الصفات علىٰ الحقيقة يستوجب أن يكون الخالق جَلَّجَلَالُهُ مماثلًا للمخلوق من كل وجه، فهذا باطل؛ لأن اثبات الصفات علىٰ الحقيقة لا يستوجب شيئًا من هذا، ونحن لا نقول به؛ فإن الله جَلَّجَلَالُهُ ليس كمثله شيء.

٢ - إن أردتم بالمشابه: المشاركة له في الاسم، مع عدم تماثل المسميات. كان هذا لازمًا لهم، بيانه:

أ - أن المعتزلة يثبتون الأسماء الحسنىٰ، والأسماء الإلهية مما قد يسمىٰ به الإنسان؛ فكان المعتزلة من المجسمة علىٰ هذا.

ب - أن الأشاعرة يثبتون الأسماء الحسنىٰ، ويثبتون سبع صفات، فإن كان مجرد الاشتراك في الاسم مستوجبًا للوقوع في التجسيم؛ فإن هذا يدخل الأشاعرة في جملة المجسمة.

ما أهمية العلم بأن تماثل الأسماء لا يوجب تماثل المسميات؟

ثم إنه قد تقدم معنا أن الاتفاق في الأسماء، لا يستلزم تماثل المسميات[١].

وبعد ابطال ابن تيمية لكلامهم من خلال القسمة العقلية السابقة، اتجه إلىٰ ابطاله من خلال التأكيد علىٰ أن الدليل الذي أقامه أهل الكلام علىٰ بطلان التشبيه، لا يدل علىٰ بطلان منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع نصوص الصفات، وإنما يدل علىٰ بطلان التشبيه والتماثل الذي يلزم منه أنه يجوز علىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ما يجوز علىٰ المخلوق، ويمتنع عليه جَلَّجَلَالُهُ ما يمتنع علىٰ المخلوق، ويجب له ما يجب له.

وهذا التمثيل مما لا خلاف في حرمة القول به، ومع كون الأدلة النقلية دالة علىٰ ابطاله، فإن العقل يدل علىٰ بطلانه أيضًا؛ فإنه يعلم بضرورة العقل أن الله عَزَّوَجَلَّ منزه عن هذه النقائص.

هل إثبات الصفات مستوجب للوقوع في هذا التشبيه؟

ولكن الخلاف واقع في: إثبات الصفات الإلهية علىٰ ظاهرها اللائق بالله عَزَّوَجَلَّ، هل هو مستوجب للوقوع في هذا التشبيه والتمثيل الممتنع نقلًا وعقلًا؟ الحق أن الأدلة الشرعية والعقلية، تدل علىٰ أمرين:

١ - إثبات الصفات الإلهية لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

٢ - نفي وجود من يماثل الله عَزَّوَجَلَّ في شيء من صفات الكمال الثابتة له جَلَّجَلَالُهُ[٢].

فكان الواجب المتعين: إثبات مدلول الدليل النقلي كاملًا، أي: الإيمان بأنه جَلَّوَعَلَا موصوف بصفات الكمال، منزه عن مماثلة الأنام له.

---

(١) انظر: ص٨٧ - ص١٠٦ من هذا الكتاب.

(٢) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٣٥.

ومما يبين فساد هذا المصطلح الكلامي: ما ذكره ابن تيمية من أن كل فرقة تجعل التشبيه مفسرًا بمعنىٰ من المعاني، يخدم ما تقول به من عقائد، فالتجسيم والتشبيه في الفكر الأشعري مختلف عنه في عقائد المعتزلة؛ ثم إن كل من خالف الأشاعرة في إثبات شيء من الصفات قالوا: إنه مشبه. وكذلك الحال عن المعتزلة.



المعتزلة واتهامهم للأشاعرة بالتجسيم.

وإذا ما أردنا أن نخصص الكلام، ونتجه إلىٰ مناقشة الأشاعرة في عقيدتهم في الصفات الإلهية، ونعرضها علىٰ قولهم بنفي التشبيه بمعناه الكلامي؛ نجد أنه المعتزلة يحكمون عليهم بالتجسيم، يقول ابن تيمية: «**وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة؛ فهو مشبه ممثل. فمن قال: إن لله علمًا قديمًا أو قدرة قديمة؛ كان عندهم مشبهًا ممثلًا؛ لأن القديم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله. فمن أثبت له صفة قديمة؛ فقد أثبت لله مثلًا قديمًا، ويسمونه ممثلًا بهذا الاعتبار.**

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم علىٰ هذا بل يقولون: أخص وصفه ما لا يتصف به غيره مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، وأنه إله، واحد ونحو ذلك. والصفة لا توصف بشيء من ذلك.

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة. بل يقول: الرب بصفاته قديم.

ومنهم من يقول: هو قديم، وصفته قديمة. ولا يقول: هو وصفاته قديمان.

ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان. ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه؛ فإن القدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل من خصائص الذات الموصوفة بصفات. وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم. فضلا عن أن تختص بالقدم.

وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم، والصفات متصفة بالقدم، وليست الصفات إلهًا ولا ربًا، كما أن النبي محدث، وصفاته محدثة، وليست صفاته نبيًا.

فهؤلاء إذا أطلقوا علىٰ الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل؛ كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك.

ثم تقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنىٰ قد يسمىٰ في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنىٰ لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية، والقرآن قد نفىٰ مسمىٰ المثل والكفء والند ونحو ذلك، ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفؤه ولا نده؛ فلا يدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمىٰ التشبيه في اصطلاح المعتزلة».

إثبات الصفات الإلهية لا يستلزم القول بتعدد القدماء.

المعتزلة أحد الفرق الكلامية النافية للصفات الإلهية، ولكنهم امتازوا عن الأشاعرة والماتريدية بدعوىٰ أن إثبات أي صفة من الصفات الإلهية مستوجب للوقوع في التشبيه والتمثيل؛ لأنهم يذهبون إلىٰ أن القدم أخص وصف لله جَلَّجَلَالُهُ، وبما أن القدم هو أخص وصف له عَزَّوَجَلَّ؛ فإنه يمتنع

أن تثبت له جَلَّجَلَالُهُ صفة قديمة؛ لأن إثبات الصفات مستلزم – في نظرهم – لأن يكون جَلَّجَلَالُهُ مركبًا من الذات والصفات، فكان قول الأشاعرة: «الباري سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عالم بعلم قديم، قادر بقدرة قديمة، حي بحياة قديمة»[١]. دليل علىٰ أن الأشاعرة – في نظر المعتزلة – من المجسمة؛ لأن القدم عند جمهور المعتزلة هو أخص وصف الإله. فمن أثبت لله جَلَّجَلَالُهُ صفة قديمة؛ فقد وقع في التمثيل والتشبيه؛ لأنه أثبت مماثلًا لله عَزَّوَجَلَّ في القدم.

وفي مقابل هؤلاء، نجد أن من أثبت الصفات من أهل السنة والجماعة، ومن الأشاعرة، ومن الماتريدية، لا يوافق علىٰ دعوىٰ المعتزلة في أن من أثبت صفة من الصفات الإلهية؛ فقد وقع في التشبيه والتمثيل، ويمنعون أن يكون القدم أخص صفة من صفات الله عَزَّوَجَلَّ، ويقول: إن أخص صفاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس صفة واحدة، بل علمه بكل شيء من خصائصه، وأنه الإله المعبود الذي لا يستحق العبادة غيره من خصائصه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكونُهُ الخالق للعالم من خصائصه جَلَّوَعَلَا، بل إن كثيرًا من النظار كالأشعري وغيره قد جعلوا خلقه لكل شيء هو أخص وصف الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ[٢].

كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن إثبات الصفات مستلزم للقول بتعدد القدماء؟

وبهذا نعلم أن إثبات الصفات الإلهية علىٰ الحقيقة، لا يستوجب القول بتعدد القدماء، ولا يقتضي استقلال الصفة عن الموصوف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالوجود؛ فإن الله عَزَّوَجَلَّ هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهذه الأولية للذات الإلهية ولما لها من صفات الكمال، التي لا يمكن أن توجد الذات الإلهية

(١) لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص٨٧.

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص١٢٦ – ص١٣٠.

مجردة عنها[١].

وذهاب المعتزلة إلىٰ أن إثبات الصفات الإلهية مستلزم للقول بتعدد القدماء، مبني علىٰ مذهبهم في العلاقة بين الذات والصفات، وهل الصفة زائدة علىٰ الذات؟ أم لا؟ ونحن نمنع قول القائل: هل صفات الله عَزَّوَجَلَّ زائدة علىٰ ذاته جَلَّجَلَالُهُ؟ أم ليست زائدة علىٰ الذات؟ لأن هذا السؤال مبني علىٰ إمكانية وجود ذات مجردة عن الصفات، وهو شيء غير صحيح؛ فإنه لا توجد ذات مجردة من الصفات إلا في الذهن، وأما في الخارج فلا يمكن أن توجد ذات إلا وهي متصفة بصفات[٢].

صحيح أنه يوجد من أهل السنة والجماعة من يقول: أنا أثبت صفات اللّه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأؤمن بأنها صفات زائدة علىٰ ذاته جَلَّجَلَالُهُ. ولكنه لا يريد أن الصفات مغايرة أو مباينة للذات الإلهية، وإنما يريد أنه يثبت صفات إلهية زائدة علىٰ ما أثبته المعتزلة؛ الذين ذهبوا إلىٰ امكانية وجود ذات مجردة عن الصفات، فقال أهل الإثبات: نحن نقول بإثبات صفات زائدة علىٰ ما أثبته هؤلاء من وجود ذات بلا صفات.

ولكن يجب التفريق بين أن يقال: إن الصفات غير الذات. وبين أن يقال: إنها غير الله عَزَّوَجَلَّ. فإن اسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته، فإذا قال القائل: دعوت الله وعبدت الله. لم يدع ذاتًا مجردة، ولا صفات مجردة، بل دعا الذات الإلهية المتصفة بصفاتها؛ فلفظ الجلالة يتناول الذات والصفات. فإذا قيل: الصفات مغايرة للذات. لم يكن في هذا من المحذور ما في قولنا:

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ ص١٣٣ – ص١٣٨.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٤ ص٣٩٨.

إن صفات الله غير الله[١].

ومما يبين هذا، ويكشف ما في مذهب المعتزلة من خلل: أنه قد ثبت في السنة جواز الحلف بصفاته سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، بل إن الإجماع منعقد علىٰ هذا، يقول الحافظ ابن حجر العسقلاني: قال بن هبيرة في كتاب الإجماع: أجمعوا علىٰ أن اليمين منعقدة بالله، وبجميع أسمائه الحسنىٰ، وبجميع صفاته[٢].

كيف تستدل بالنقل علىٰ بطلان مذهب المعتزلة في القول بتعدد القدماء؟

كما وردت العديد من النصوص الدالة علىٰ جواز الاستعاذة بالصفات الإلهية، ومنها: قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر**»[٣]. وقوله: «**أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق**»[٤]. فعلمنا أن الصفات الإلهية لا تدخل في مسمىٰ الغير؛ لأنه لا يجوز الحلف بغيره جَلَّوَعَلَا، ولا تجوز الاستعاذة بغيره سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؛ فبطل أصل الشبهة التي أقام عليها المعتزلة مذهبهم في توحيد الأسماء والصفات.

❑ ثم إن شيخ الإسلام قد استطرد في بيان موقف الصفاتية - كل من أثبت شيئًا من الصفات - من قول المعتزلة، وبين أن الصفاتية علىٰ أقوال:

١ - من يقول: الرب بصفاته قديم. ومراده: أنه يمتنع أن توجد ذات بلا صفات، ويرىٰ أن في قول القائل: الله قديم. والصفات قديمة. يوهم إمكانية

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٦ ص٩ - ص١٠.

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر ج١١ ص٥٣٥.

(٣) أخرجه مسلم برقم ٢٢٠٢.

(٤) أخرجه الترمذي برقم ٣٤٣٧ وأبو داود برقم ٣٩٠٠ وابن ماجه برقم ١٨٣٥ وصححه الألباني.

وجود ذات بلا صفات؛ فوجب عنده أن يُجمع بين الذات والصفات في حكم واحد.

٢ - من يقول: الله جَلَّجَلَالُهُ قديم، وصفاته قديمة. ولكنه يمنع أن يُقال: الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته قديمان. لأن البعض قد يفهم من التثنية إمكانية انفصال الذات عن صفات كمالها.

٣ - من يقول: الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته قديمان. ولا يرىٰ في ذلك أي محذور؛ لأنه لا وجود لذات مجردة عن الصفات؛ فامتنع أن يكون القدم من خصائص صفات الذات الإلهية فقط، أو من خصائص الصفات فقط، بل من خصائص الذات الإلهية الموصوفة بصفات الكمال؛ فليست الصفات إلهًا ولا ربًا، كما أن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ محدث وصفاته محدثة، وليست صفاته نبيا.

وعلىٰ هذا فلو سلمنا جدلًا أن أخص وصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو القدم، فإنه لا يلزم من إثبات الصفات الوقوع في التشبيه والتمثيل؛ لأن الصفات الإلهية ليست شيئًا منفصلًا عن ذاته عَزَّوَجَلَّ، وليست الصفات إلهًا ولا ربًا، بل الرب جَلَّجَلَالُهُ بصفاته قديم، ولا يلزم من إثبات الصفات القول بتعدد القدماء؛ كما لا يلزم من القول بأن للنبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ صفاتٍ محدثة، القول بتعدد الأنبياء؛ فمن أثبت الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، لم يصح اتهامه بأنه يؤمن بوجود موجود قديم مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأنه إنما آمن بوجود إله كامل أزلي، له ذات قائمة بنفسها، موصوفة بصفات الكمال التي لا يمكن وجوده جَلَّوَعَلَا إلا وهو متصف بها[(١)].

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية ص٧٦ - ص٧٨.

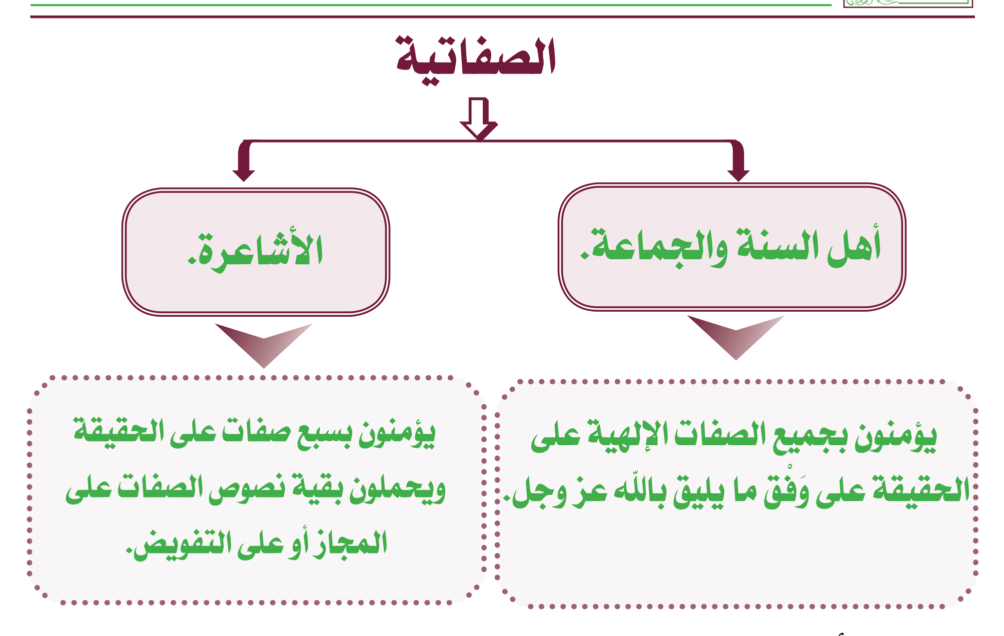
ما مراد ابن تيمية بالصفاتية؟

وعلىٰ هذا فإنه متىٰ ما أطلق المعتزلة علىٰ الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل؛ كان هذا بحسب اعتقاد المعتزلة، الذي بنوه علىٰ مصطلحات استحدثوها، ينازعهم فيه من أثبت الصفات، ويرىٰ أنها لا تصح أن تستعمل في تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ، لما فيها من حق وباطل.

وعلىٰ هذا فإنه لا يصح للمعتزلة أن يدعوا أن من أثبت الصفات، فقد وقع في التشبيه، وفي القول بتعدد القدماء؛ لأن الإيمان بالصفات الإلهية لا يستلزم الوقوع في التشبيه؛ لأنه مصطلح استحدثوه، وتواضعوا عليه، وهو شيء تمنعه الأدلة الشرعية والعقلية، التي توجب نفي مسمىٰ المثل والكفء والند عنه جَلَّجَلَالُهُ، وتبين أن إثبات الصفات لا يدخل في التمثيل والتشبيه الذي ذكره المعتزلة.

ثم إن العقل إنما دل علىٰ بطلان التشبيه الذي يلزم منه إثبات وجود موجود مستقل بذاته، يجوز عليه ما يجوز علىٰ الله جَلَّجَلَالُهُ، ويمتنع عليه ما يمتنع علىٰ الله جَلَّجَلَالُهُ، ويجب له ما يجب له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. والإيمان بالذات الإلهية الموصوفة بصفات الكمال لا يستلزم شيئًا من هذا.





شبهة التجسيم.

وبعد أن ذكر شيخ الإسلام ما اختص به المعتزلة في نفيهم للصفات الإلهية. انتقل إلىٰ مناقشة شبهة اتفق عليها كل من المعتزلة والأشاعرة، فقال:

«**وكذلك أيضًا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز، والأجسام متماثلة؛ فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلًا لسائر الأجسام؛ وهذا هو التشبيه.**

وكذلك يقول: هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات، وينفون علوه علىٰ العرش، وقيام الأفعال الاختيارية به، ونحو ذلك.

ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو علىٰ العالم فلا يصح إلا إذا كان جسمًا، فلو أثبتنا علوه؛ للزم أن يكون جسمًا، وحينئذ فالأجسام متماثلة؛ فيلزم التشبيه. فلهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو ونحوه مشبها، ولا يسمون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبها، كما يقول صاحب الإرشاد وأمثاله.

وكذلك يوافقهم علىٰ القول بتماثل الأجسام: القاضي أبو يعلىٰ وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو، لكن هؤلاء يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلىٰ، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه.

وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات، والعاقل إذا تأمل؛ وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق، وأصل كلام هؤلاء كلهم علىٰ أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم والأجسام متماثلة.

والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولىٰ، وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كل من المقدمتين، وتارة بالاستفصال».

تقوم الصفات بما ليس مركبًا من الجواهر المفردة.

شبهة التجسيم والتحيز من أكبر الشبهات في الفكر الكلامي، فقد آمن بها المعتزلة. وخُدِعَ بها الأشاعرة، الذين أثبتوا سبع صفات علىٰ الحقيقة؛ لأن العقل يدل علىٰ ذلك، ثم حملوا بقية الصفات علىٰ المجاز؛ بدعوىٰ أن العقل يدل علىٰ أن إثباتها علىٰ الحقيقة مستلزم للتجسيم، والأجسام متماثلة(١).

❑ **إذن فهذه الشبهة تقوم علىٰ مقدمتين: الأولىٰ: أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام. الثانية: أن الأجسام متماثلة.**

وقد استرسل المعتزلة في الاحتجاج بهذه الشبهة في باب الصفات؛ فأوجبوا حملها جميعًا علىٰ المجاز؛ لأن الإيمان بها علىٰ الحقيقة موجب للوقوع في التجسيم.

وأما الأشاعرة فقد تناقضوا، فمن جهة هم يجرون نصوص الصفات

---

(١) انظر: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية للأرموي ص٨١ – ص٨٣.

السبع علىٰ الحقيقة، ولا يرون أن الإيمان بها علىٰ الحقيقة موجب للتجسيم.

وأما بقية الصفات فلا يوصف بها - عند الأشاعرة - إلا ما كان جسمًا، فلو أثبتوا لله عَزَّوَجَلَّ صفة غير الصفات السبع؛ لكان سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ جسمًا، وحينئذ فالأجسام متماثلة؛ فيلزم التشبيه والتجسيم.

وممن وافق الأشاعرة في قولهم بتماثل الأجسام: القاضي أبو يعلىٰ، إلا أنه خالفهم في صفة العلو، فبينما ذهب جمهور الأشاعرة إلىٰ أنها صفة لا تقوم إلا بما هو جسم؛ فامتنع عندهم الإيمان بها علىٰ الظاهر. ذهب إلىٰ أنها صفة يمكن أن تقوم بما ليس جسمًا، وجعلها صفة خبرية، دل عليها السمع؛ فكان حكمها عند القاضي مثل حكم بقية الصفات الخبرية، كالوجه، واليدين؛ ومن هنا صح عنده الإيمان بصفة العلو؛ لأنها صفة خبرية يمكن أن تقوم بما ليس جسمًا؛ فلم يكن ثم مانع يمنع من الإيمان بها علىٰ الحقيقة. وهذا أول قول له، ولكنه رجع عنه، وذهب - مع إيمانه بالعلو - إلىٰ أن العلو صفة خبرية عقلية[١].

كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم؟

وأما جمهور أهل السنة والجماعة الذين يثبتون جميع الصفات الإلهية، فيجيبون عن المقدمات العقلية التي ذكرها أهل الكلام من خلال:

١ - منع المقدمة الأولىٰ، فإثبات الصفات لا يستلزم التجسيم، كما مر معنا في المثل الثاني من المثلين المضروبين، فالروح موصوفة بصفات، ومع هذا فلا يمكن أن يقال: إنها جسم مركب. وكذلك الملائكة، هي مخلوقات خلقت من نور، ولها من صفات الكمال الشيء الكثير، وليست مخلوقة من

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٧ ص١٣٢.

الجواهر المفردة. وكذلك يقال: نهار حار. ويقال: ليل طويل. وكل هذا إثبات لصفات تقوم بما ليس بجسم؛ فبطلت المقدمة الأولىٰ؛ وظهر أنه يمكن أن تقوم الصفات بما ليس جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة.

٢ - منع المقدمة الثانية، فلا دليل علىٰ أن الأجسام تتماثل؛ لأن القول بتماثلها مبني علىٰ إثبات الجوهر الفرد، والحق أنه لا دليل علىٰ إثبات الجواهر المفردة، فضلًا عن كونها متماثلة. والقائلون بتماثلها لا حجة لهم أصلًا، وقد اعترف بذلك فضلاؤهم ومنهم: الآمدي في أبكار الأفكار، وأما الأشعري فذكر في الإبانة أن القول بتماثلها من أقوال المعتزلة[١].

٣ - منع كلا المقدمتين، والمراد به: إنكار القول بأن الصفات لا تقوم إلا بجسم، وإنكار القول بتماثل الأجسام.

٤ - الاستفصال عن معنىٰ الجسم، لأن الجسم لفظ مجمل، لم يرد به النص نفيًا أو إثباتًا؛ فكان لفظًا محتملًا لحق وباطل، كما تقدم معنا.

مناقشة القائلين بتماثل الأجسام.

ولما كان القول بتماثل الأجسام هو عمدة أهل الكلام في صرفهم لنصوص الصفات من الحقيقة إلىٰ المجاز؛ فقد عاد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ هذه المقدمة بمزيد من التفصيل، الدال علىٰ بطلانها، فقال: «**ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولىٰ والصورة، ونحو ذلك، فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة وعلىٰ أنها متماثلة، فهذا يبنىٰ علىٰ:**

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ ص٢٠٣.

صحة ذلك، وعلىٰ إثبات الجواهر الفرد، وعلىٰ أنه متماثل، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

والمقصود هنا: أنهم يطلقون التشبيه علىٰ ما يعتقدونه تجسيمًا، بناء علىٰ تماثل الأجسام. والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة النصب علىٰ من تولىٰ أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ بناءً علىٰ أن من أحبهما فقد أبغض عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومن أبغضه فهو ناصبي. وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولىٰ.

ولهذا يقول هؤلاء: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه، وأكثر العقلاء علىٰ خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع، وبينا فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام، وحجج من نفىٰ ذلك، وبينا فساد قول من يقول بتماثلها».

لا يوجد دليل صحيح يدل علىٰ تماثل الأجسام.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ أن القول بتماثل الأجسام قول باطل، علىٰ أي معنىٰ كان المراد بالجسم، وهل هو: ما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو الموجود، أو بالمركب من الهيولىٰ والصورة، وهي معان مرت معنا من قبل، وعرفنا من قال بها[١].

كيف ترد علىٰ من قال بتماثل الأجسام؟

فأما إذا فسروا الجسم بالمركب من الجواهر المفردة المتماثلة، كما يقول به أهل الكلام، فإن صحة هذا القول مبني علىٰ: صحة إثبات الجوهر الفرد، وعلىٰ أنها متماثلة، وهو شيء تبين بطلانه عند مناقشتنا لدليل الحدوث[٢].

(١) انظر: ص ١٧٦ من هذا الكتاب.

(٢) انظر: ص ٦٥ – ص ٨٢ من هذا الشرح.

وعلىٰ هذا فإن إطلاق الأشاعرة للتشبيه علىٰ مخالفيهم من أهل السنة والجماعة، ووصفهم لهم بأنهم مجسمة، قائم علىٰ دعوىٰ تماثل الأجسام، الدعوىٰ التي يرفضها أهل السنة والجماعة، ويرون أنها مماثلة لدعوىٰ الرافضة: المحب لأبي بكر وعمر ناصبي، بناءً علىٰ أن من أحبهما فقد أبغض عليًا رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ومن أبغضه فهو ناصبي. الدعوىٰ التي نرفضها ويرفضها الأشاعرة، بناء علىٰ بطلان المقدمة الأولىٰ؛ فليس المحب لأبي بكر وعمر قد أبغض عليًا رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ جميعًا.

فكما يمكن للأشعري أن يقول: أنا محب لأبي بكر وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، ومحب في الوقت نفسه لعلي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ فلست بناصبي. يمكن للسلفي أن يقول: أنا أثبت الصفات الإلهية علىٰ الظاهر اللائق بالله جَلَّجَلَالُهُ، ولست بممثل ولا مشبه لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بخلقه.

وبناءً علىٰ ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأجسام متماثلة، فإنهم يقولون: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه، وأكثر العقلاء علىٰ خلاف ذلك، وقد مر معنا تفصيل القول في القدر المشترك والقدر المميز، ما يغني عن الإعادة في هذا الموضع[١].

لا يصح الاعتماد علىٰ مجرد نفي التشبيه.

وبعد إسقاط ابن تيمية لدعوىٰ: إثبات الصفات مستلزم للتجسيم؛ من خلال ابطاله للمقدمات التي قام عليها دليلهم. انتقل إلىٰ ابطال الاعتماد علىٰ هذه الدعوىٰ، في وصف المخالف بالوقوع في التشبيه، فقال: «**وأيضًا فالاعتماد بهذا الطريق علىٰ نفي التشبيه اعتماد باطل؛ وذلك أنه إذا أثبت**

(١) انظر: ص ٨٧ – ص ١٠٦ من هذا الكتاب.

تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم؛ كان هذا وحده كافيًا في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلىٰ نفي مسمىٰ التشبيه.

لكن نفي التجسيم يكون مبنيًا علىٰ نفي هذا التشبيه، بأن يقال: لو ثبت له كذا وكذا؛ لكان جسمًا. ثم يقال: والأجسام متماثلة؛ فيجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه.

لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمدًا في نفي التشبيه علىٰ نفي التجسيم؛ فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله.

وإنما المقصود هنا: أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفىٰ علىٰ مجرد نفي التشبيه لا يفيد؛ إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه. بخلاف الاعتماد علىٰ نفي النقص والعيب ونحو ذلك، مما هو سبحانه مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة».

لا يصح الاعتماد في تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ علىٰ مجرد نفي التشبيه.

مراد شيخ الإسلام: ابطال الاعتماد علىٰ نفي التشابه؛ لإيجاب تأويل نصوص الصفات تأويلًا يصرفها من الحقيقة إلىٰ المجاز، وقد اعتمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لتحقيق مراده علىٰ:

١ - ابطال الدليل المستدل به، من خلال التأكيد علىٰ أنه يدل- علىٰ فرض صحته - علىٰ إبطال التجسيم، من خلال الذهاب إلىٰ أن الأجسام متماثلة، ولو سلمنا جدلًا بأن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم، فإن نفي الصفات سيكون قائمًا علىٰ نفي الجسمية، فلم يكن ثم حاجة إلىٰ نفي مسمىٰ التشبيه؛

لأنه تطويل لا فائدة فيه، إذ نفي التشبيه قائم علىٰ نفي الجسمية.

٢ - أن الاعتماد علىٰ مجرد نفي التشبيه لا يفيد؛ إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه، كما تقدم معنا عند البحث في القدر المشترك().

فظهر أن نفي التشبيه والتجسيم ليس ضابطًا صحيحًا في نفي صفات النقص عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولكن الضابط الصحيح هو: نفي جميع صفات النقص والعيب مطلقًا، كما سيظهر معنا إن شاء الله تعالىٰ.

حقيقة توحيد الأسماء والصفات.

وبناء علىٰ ما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أنه يجب أن ينفىٰ عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ جميع صفات النقص والعيب مطلقًا؛ يخلص شيخ الإسلام إلىٰ بيان حقيقة التوحيد، فيقول: «**وكذلك إذا أثبت له صفات الكمال، ونفىٰ مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد: وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه، وكل صفة من صفات الكمال؛ فهو متصف بها علىٰ وجه لا يماثله فيه أحد؛ ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته بشيء من المخلوقات**».

لا يتحقق التوحيد إلا بإفراده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بجميع الصفات.

كيف يكون التوحيد في باب الصفات الإلهية؟

إذن فحقيقة توحيد الأسماء والصفات: إثبات صفات الكمال التي أتت نصوص الوحي تصف الله جَلَّجَلَالُهُ بها، مع نفىٰ مماثلة غيره له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في هذا الكمال؛ وهذا بناء علىٰ ما تدل عليه نصوص الشرع ولغة العرب، من أن التوحيد: ألا يجعل لله عَزَّوَجَلَّ شريك يشركه في شيء من الأشياء التي هي

من خصائصه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فلما كان من خصائصه عَزَّوَجَلَّ ألا يشركه أحد في الاتصاف بصفات الكمال الثابتة له جَلَّجَلَالُهُ؛ كان سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصفًا بها علىٰ وجه لا يماثله فيه أحد.



آراء المتكلمين من القدر المشترك

وبعد هذا التأصيل، يستطرد شيخ الإسلام في مناقشة المخالفين في القدر المشترك، المسألة التي تكررت معنا كثيرًا في هذه العقيدة التدمرية، فيقول: «فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه؛ جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه. قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه؛ لم يكن ممتنعًا، كما إذا قيل: إنه موجود، حي، عليم، سميع، بصير، وقد سمي بعض المخلوقات: حيًا، سمعيًا، عليمًا، بصيرًا.

فإذا قيل: يلزم أنه يجوز عليه ما يجوز على ذلك، من جهة كونه موجودًا، حيًا، عليمًا، سميعًا، بصيرًا. قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا ولا إمكانا ولا نقصًا ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية.

وذلك أن القدر المشترك هو: مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع أو البصر أو السميع أو البصير، أو القدرة أو القدير. والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر؛ فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال، كالوجود والحياة

والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك شيء مما يدل علىٰ خصائص المخلوقين، كما لا يدل علىٰ شيء من خصائص الخالق؛ لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا.

بل إثبات هذا من لوازم الوجود؛ فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفي هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لما اطلع الأئمة علىٰ أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة، وكان جهم ينكر أن يسمىٰ الله شيئًا، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء. فإذا نفىٰ القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل العام».

القدر المشترك عبارة عن معنىٰ ذهني.

بما أن التوحيد في الأسماء والصفات يستلزم نفي وجود موجود يماثل الله عَزَّوَجَلَّ في الاتصاف بشيء من صفات الكمال التي يتصف بها سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فقد يوجد من يقول: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه؛ جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

فيقال له: لو سلمنا بما ذكرت، فإذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع علىٰ الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه؛ لم يكن ممتنعًا؛ لأن القدر المشترك مطلق كلي، لا يختص بأحد الموجودين دون الآخر، ولكنه معنىٰ ذهني يقوم بذهن المستمع؛ فيعلم معنىٰ هذه الصفة، ويميز بين معناها ومعنىٰ الصفة الأخرىٰ؛ فيعلم أن الغضب غير الرضا، والمحبة غير الاستواء.

والإيمان بهذا القدر المشترك لا يستلزم التشبيه والتمثيل؛ لأن من علم أن الرضا صفة غير الغضب، والغضب صفة غير الرحمة، فإن علمه بالمعنىٰ

المطلق الكلي الذهني لهذه الصفات، لا يوجب وجود تماثل بين من اتصف بها؛ فصح أن يقال: إنه جَلَّجَلَالُهُ يتصف بهذه الصفات علىٰ الحقيقة، وهو منزه عن مماثلة المخلوق الناقص المتصف بشيء من هذه الصفات().

إثبات القدر المشترك لا يوجب الوقوع في التمثيل.

وبما أن الإيمان بالقدر المشترك لا يتعارض مع التنزيه الذي يجب لله عَزَّوَجَلَّ؛ فإن المتعين أن تجرىٰ نصوص الصفات علىٰ ظاهرها اللائق بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، يقول شيخ الإسلام: «**والمعاني التي يوصف بها الرب تعالىٰ، كالحياة، والعلم والقدرة بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك؛ تجب لوازمها، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم. وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها، ليست من لوازم ذلك أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق، من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سبحانه منزه عن خصائص المخلوقين، وملزومات خصائصهم، وهذا الموضع من فهمه فهما جيدًا وتدبره؛ زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام.**

وقد بُسط هذا في مواضع كثيرة، وبُين فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدًا، وأن معنىٰ اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنىٰ العام يطلق علىٰ هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله، ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس متناقضًا في هذا المقام:

فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل؛ فيجعل ذلك له

حجة فيما يظن نفيه من الصفات؛ حذرًا من ملزومات التشبيه.

وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا علىٰ تقدير؛ فيجيب به فيما يثبته من الصفات، لمن احتج به من النفاة».

القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدًا.

كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن الإيمان بالقدر المشترك مستوجب للوقوع في التجسيم؟

يؤكد ابن تيمية ما ذكره من أنه لا محذور في إثبات القدر المشترك الكلي الذهني، مع تأكيده أيضًا علىٰ أن المعاني التي يوصف بها الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، مثل: الحياة، والعلم، والقدرة، ونحو ذلك، أمور يجب إثبات لوازمها، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم.

❑ **فعندنا أمران:**

١ - اللازم، وهو: الذي لا ينفك عن ملزومه، مثل: لزوم الإنسانية للإمكان، والحدوث؛ فكان الإنسان ملازمًا للإمكان والحدوث.

٢ - الملزوم، وهو: ما لا ينفك لازمه عنه، مثل: الإمكان، هو ملزوم للإنسانية، فلا يوجد إنسان إلا وهو ممكن الوجود؛ فكانت الإمكانية ملازمة له.

❑ **والملازمة تنقسم إلىٰ قسمين:**

١ - الملازمة الشرعية، مثل: صحة الصلاة؛ مستلزمة لتكبيرة الإحرام.

٢ - الملازمة العقلية، مثل: حدوث العالم؛ مستلزم للإيمان بوجود الخالق المحدث جَلَّجَلَالُهُ.

وخصائص المخلوق ملازمة للإنسان؛ فكانت مما يجب أن ينزه الرب

عَزَّوَجَلَّ عنه، فعندما نقول: زيد حي. فإن ملزوم هذا: أن حياته مسبوقة بالعدم، وملحوقة بالفناء، وهذا الملزوم ليس من ملزومات الحياة من حيث هي حياة، بل من ملزومات الحياة التي يختص بها المخلوق؛ فكان الله سبحانه منزهًا عن هذا الملزوم.

وأما عندما نقول: الله جَلَّجَلَالُهُ حي. فإن ملزوم هذا: أنه لم يسبق بالعدم، ولا يلحقه الفناء، وهذا الملزوم ليس من ملزومات الحياة من حيث هي صفة مقيدة عن الإضافة، بل من ملزومات الحياة التي يختص بها الخالق عَزَّوَجَلَّ.

فظهر معنىٰ قول شيخ الإسلام: القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدًا. فمتىٰ ما قلنا: الله عَزَّوَجَلَّ حي. كان المفهوم من هذه الصفة غير المفهوم من قولنا: الإنسان حي. لأن الحياة معنىٰ عام؛ يطلق علىٰ الخالق جَلَّجَلَالُهُ، وقد يطلق علىٰ المخلوق الحادث.

وبما أن الأشاعرة من أهم الفرق التي يقصدها شيخ الإسلام بما ذكره هنا؛ فقد أشار إلىٰ تناقضهم في هذا الموطن، مبينا أنهم لما ظنوا أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل؛ اتجهوا إلىٰ صرف الكثير من نصوص الصفات من الحقيقة إلىٰ المجاز، بدعوىٰ أن إجراء النصوص علىٰ الحقيقة مستلزم – في نظرهم – للتشبيه. ولكنهم في موضع آخر يثبتون الصفات السبع علىٰ الحقيقة، ويمنعون من حمل نصوصها علىٰ المجاز؛ فكان هذا تناقضًا منهم، وحجة للمعتزلة علىٰ الأشاعرة.

ومن هذا ما وقع فيه إمام الحرمين من التناقض، عندما ناقش المعتزلة في

موقفهم من الصفات، وحاول أن يبرر ما وقع فيه الأشاعرة من تناقض[(١)].

آثار الجهل بحقيقة القدر المشترك.

ثم أخذ ابن تيمية في بيان أثر الجهل بحقيقة القدر المشترك والقدر المميز، وقال: «**ولكثرة الاشتباه في هذا المقام؛ وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته أو زائد علىٰ ماهيته؟**

وهل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي أو التواطؤ أو التشكيك؟

كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها.

وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟

وفي وجود الموجودات هل هو زائد علىٰ ماهيتها أم لا؟

وقد كثر من أئمة النظار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات: فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها. وتارة يبقىٰ في الشك والتحير.

وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة، وبينا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ الذات والشيء والماهية والحقيقة ونحو ذلك فهذه الألفاظ كلها متواطئة.

فإذا قيل: إنها مشككة لتفاضل معانيها، فالمشكك نوع من المتواطئ العام

(١) انظر: الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص٣٤ – ص٤٢.

الذي يراعىٰ فيه دلالة اللفظ علىٰ القدر المشترك، سواء كان المعنىٰ متفاضلًا في موارده أو متماثلًا.

وبينا أن المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به، وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة وصفاتها القائمة بها المعينة، فتتشابه بذلك وتختلف به».

عدم التمييز بين الوجود الذهني والوجود العيني يوقع في الشبهات.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ مسائل فلسفية، ومسائل تعد من المسائل الدقيقة في علم الكلام، وهي قضايا يقتضي المقام أن يشار إليها إشارة سريعة، تبين الحق في هذه المسائل الخمس، فنقول:

١ - اختلف الفلاسفة ومن تأثر بهم في وجود الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، هل هو عين ماهيته، أم أن وجوده زائد علىٰ ماهيته؟ والصواب: أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن؛ فإنها مغايرة للموجود في الخارج.

٢ - وقع الخلاف في لفظ الوجود، وهل هو مقول بالاشتراك اللفظي؟ أم بالتواطؤ؟ أم بالتشكيك؟ ولمعرفة الحق، فإنه لا بد من شرح هذه الألفاظ شرحًا يبين المراد بها:

أ - المشترك اللفظي: أن يطلق لفظ واحد، علىٰ أشياء متباينة بالحقيقة،

مثل: عين، فهو لفظ واحد يطلق علىٰ ذوات متباينة في حقيقتها وصفاتها. وقد وجد من أهل الكلام من ظن أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي فقط، من غير أن يكون بين المسميين معنىٰ عام، بل الجميع كلفظ المشتري؛ إذا سمي به المبتاع والكوكب، وهذا غلط عظيم؛ فإن لفظ الوجود من الألفاظ المتواطئة؛ فإنه قابل للتقسيم، كما يقال: الموجود ينقسم إلىٰ: واجب وممكن. وقديم وحادث. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، والمشترك اللفظي لا ينقسم معناه؛ فعلمنا أن الوجود ليس من باب المشترك اللفظي.

ب - الألفاظ المتواطئة: أن يتحد اللفظ، ويتعدد المعنىٰ، مثل: إنسان؛ فهو لفظ واحد، يطلق علىٰ بني آدم جميعًا.

ج - الألفاظ المشككة: أن يطلق لفظ واحد، علىٰ معان مختلفة في الحقيقة، مثل: النور، فهو يطلق علىٰ نور الشمس، ونمر القمر، ونور الشمعة.

❑ وبهذا التفصيل؛ نعلم أن لفظ الوجود متواطئ لا مشكك. ولو سلمنا بأنه من الألفاظ المشككة؛ لتفاضل معانيها، فإن اللفظ المشكك سيكون نوعًا من المتواطئ العام، الذي يراعىٰ فيه دلالة اللفظ علىٰ القدر المشترك، سواء كان المعنىٰ متفاضلًا في موارده، أم كان متماثلًا.

فهم إذا قالوا: يشتركان في الوجود، ويمتاز أحدهما عن الآخر بحقيقته. قيل: القول في لفظ الحقيقة، كالقول في لفظ الوجود، فإن هذا له حقيقة، وهذا له حقيقة، كما أن لهذا وجودًا ولهذا وجودًا، وأحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به، كما هو ممتاز عنه بحقيقته التي تختص به، فقول القائل: إنهما يشتركان في مسمىٰ الوجود، ويمتاز كل واحد منهما بحقيقته التي تخصه. كما

لو قيل: هما مشتركان في مسمىٰ الحقيقة، ويمتاز كل منهما بوجوده الذي يخصه.

٣ – كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها. والأحوال عند أهل الكلام: صفة لا موجودة ولا معدومة، لا معلومة ولا مجهولة، وأهل السنة والجماعة يذهبون إلىٰ أن وجود الأحوال وجود ذهني فقط، بمعنىٰ أنه يمكن للذهن أن يتصورها ويتخيلها، كما يتخيل أنواعًا من الأمور التي لا وجود خارجي لها.

٤ – وقع الاشتباه في المعدوم هل هو شيء أم لا؟ علىٰ أقوال:

أ – ذهب المعتزلة إلىٰ أن المعدوم شيء.

ب – ذهب الأشاعرة إلىٰ أن المعدوم ليس بشيء.

ج – يفرق أهل السنة والجماعة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فالمعدوم شيء في الذهن لا في الخارج، فقد يتخيل الإنسان وجود بحر من زئبق؛ فيكون موجودًا في ذهنه، أما في الخارج فإن المعدوم ليس بشيء، قال تعالىٰ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم:٩] .فقبل خلق زكريًا عَلَيْهِ السَّلَامُ، لم يكن له وجود في الخارج[١].

٥ – كما وقع الاشتباه في وجود الموجودات، هل وجودها زائد علىٰ ماهيتها أم لا؟ والقول بأن الوجود زائد علىٰ الماهية، هو ما يقوله أهل المنطق اليوناني، من ذكر الذاتي المشترك والذاتي المميز وهما: الجنس، والفصل، وهو مبني علىٰ أن الصفات اللازمة تنقسم إلىٰ:

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج٥ص٨١ – ص٨٣.

أ – صفات لازمة مقومة داخلة في الماهية.

ب – صفات مفارقة عرضية لها غير مقومة.

ج – صفات لازمة لوجودها الخارجي، دون ماهيتها الخارجية.

وهو كلام باطل؛ لأن الصفات لا تنقسم إلىٰ هذا، وإنما تنقسم إلىٰ:

أ – صفات لازمة للموصوف.

ب – صفات عارضة للموصوف.

ثم إن الماهية المغايرة للوجود الخارجي إنما هي: ما يتصور في الذهن؛ فإن ما في الأذهان من الصور الذهنية، ليس هو نفس الموجودات الخارجية، وأما الوجود الخارجي فهو نفس الماهية الخارجية.

فائدة تحقيق القول في القدر المشترك.

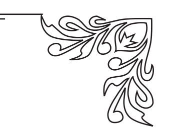
وبعد هذا الاستطراد، الذي ذكره ابن تيمية ليعين في فهم ما سبق، قال: «**وأما هذه الجملة المختصرة فإن المقصود بها التنبيه علىٰ جمل مختصرة جامعة من فهمها علم قدر نفعها وانفتح له باب الهدىٰ وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر؛ إذ لكل مقام مقال. والمقصود هنا: أن الاعتماد علىٰ مثل هذه الحجة فيما ينفىٰ عن الرب وينزه عنه – كما يفعله كثير من المصنفين – خطأ لمن تدبر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة**».

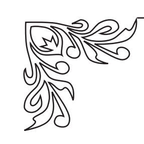
إدراك معنىٰ القدر المشترك سبب للنجاة من الشبهات الفلسفية.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ أن هذا الموضع ليس موضع بسط القول في هذه

المسائل العويصة، وإنما المقصود: بيان أن الاعتماد علىٰ مثل هذه الحجة في الصفات المنفية خطأ لمن علم حقيقة هذه الآراء.







مفهوم التجسيم عند المتكلمين

بعد ما سبق بيانه من خطأ من يعتمد علىٰ شبهة التشبيه والتجسيم؛ لنفي صفات الكمال عن الذات الإلهية لله جَلَّجَلَالُهُ. ينتقل شيخ الإسلام إلىٰ بيان خطأ من يعتمد علىٰ الشبهة نفسها في تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ عما يجب أن ينزه عنه من صفات النقص، فيقول: «**(فصل) وأفسد من ذلك: ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل: أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد علىٰ اليهود الذين يقولون إنه بكىٰ علىٰ الطوفان حتىٰ رمد، وعادته الملائكة، والذين يقولون بإلهية بعض البشر وأنه الله.**

فإن كثيرًا من الناس يحتج علىٰ هؤلاء بنفي التجسيم والتحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات؛ لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع».

ما أدىٰ إلىٰ باطل فهو باطل.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ بطلان الاعتماد علىٰ شبهة تماثل الأجسام في الصفات المنفية، من خلال بيان فساد هذا المنهج، وعدم إفادته في نفي صفات النقص التي يجب أن تنزه الذات الإلهية عنها، مثل: أن يوصف عَزَّوَجَلَّ بالحزن والبكاء ونحو ذلك.

فإن من أراد من أهل الكلام تنزيهه جَلَّجَلَالُهُ عن هذه الصفات، معتمدًا

علىٰ التشبيه والتجسيم والتحيز ونحو ذلك، قال: لو اتصف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بهذه النقائص والآفات؛ لكان جسمًا متحيزًا. فكان تنزيهه لله عَزَّوَجَلَّ في غاية الضعف.

آثار اعتماد المتكلمين علىٰ نفي التجسيم.

بيان هذا الضعف: أن أهل الكلام «**وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم هؤلاء الملاحدة نفاة الأسماء والصفات؛ فإن هذه الطريقة لا يحصل بها المقصود لوجوه:**

أحدها: أن وصف الله تعالىٰ بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم؛ فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، والدليل معرف للمدلول ومبين له؛ فلا يجوز أن يستدل علىٰ الأظهر الأبين بالأخفىٰ، كما لا يفعل مثل ذلك في الحدود.

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الصفات يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز، كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم. فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة الكلام وصفات الكمال؛ فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحدًا، ويبقىٰ رد النفاة علىٰ الطائفتين بطريق واحد وهذا في غاية الفساد.

الثالث: أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب ثابت بالعقل والسمع؛ فيكون ذلك دليلًا علىٰ فساد هذه الطريقة.

الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون؛ فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفىٰ شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي».

الاعتماد علىٰ الأدلة الكلامية موجب لضعف المنهج.

وهنا نجد أن ابن تيمية يذكر أربعة وجوه، تؤكد بطلان الاعتماد علىٰ التشبيه والتجسيم والتحيز؛ لتنزيه الرب جَلَّجَلَالُهُ عن صفات النقص، وهذه الوجوه الأربعة هي:

١ - أن وصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بهذه النقائص والآفات، أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم؛ فإن في وصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالتحيز والتجسيم من الاشتباه والخفاء ما ليس في وصفه جَلَّجَلَالُهُ بالبكاء والمرض والحزن، وكفر من وصف الله تعالىٰ بمثل هذا النقائص - التي لا يصفه بها عَزَّوَجَلَّ إلا اليهود - معلوم بالضرورة من دين الإسلام، والدليل مُعرف ومبين لحكم المدلول؛ فلا يجوز أن يستدل علىٰ الأظهر الأبين بالأخفىٰ؛ فبطل الاستدلال بالتحيز والتجسيم علىٰ نفي صفات النقائص عنه جَلَّجَلَالُهُ.

٢ - أن من وصف الله عَزَّوَجَلَّ بهذه الصفات من اليهود، يمكن له أن يقول لمن اعترض عليه من المتكلمين: أنا لا أقول بالتجسيم والتحيز، ولكن أصفه جَلَّجَلَالُهُ بهذه الصفات، وأرىٰ أنه لا يلزم من هذا شيء من التجسيم، وحالي في هذا مماثل لحال من يثبت صفات الكمال من المسلمين، ويرىٰ أن إثباته لها لا يستلزم التشبيه والتجسيم. فيصير نزاع أهل الكلام مع اليهود، كنزاعهم مع من أثبت صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ من المسلمين؛ فيصير الكلام مع من

وصف الله جَلَّجَلَالُهُ بصفات الكمال ومن وصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفات النقص واحدًا؛ وهذا في غاية الفساد.

٣ - أن من نفىٰ صفات النقص عن الله عَزَّوَجَلَّ بمثل هذه الطريقة؛ فسيقع في نفي اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بصفات الكمال، واتصافه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفات الكمال واجب ثابت بالنقل والعقل؛ فيكون اعتماده في النفي علىٰ شبهة التشبيه؛ باطل بالنقل والعقل.

٤ - أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، بيان هذا:

أ - أن من أثبت شيئًا من الصفات، كما يفعل الأشاعرة الذين يثبتون سبع صفات، ثم يؤولون بقية الصفات؛ لأن إثباتها مستلزم - بزعمهم - للوقوع في التشبيه، يكون متهمًا بالتجسيم؛ فإن المعتزلة يتهمون الأشاعرة بالوقوع في التجسيم؛ لإثباتهم الصفات السبع.

ب - أن من نفىٰ جميع الصفات من المعتزلة، لا يمكن له أن يسلم من الاتهام بالوقوع في التجسيم؛ لأنه يمكن للأشعري أن يقول للمعتزلي: أنت تثبت الأسماء الحسنىٰ، ولا يوجد في الخارج مسمىٰ بهذه الأسماء إلا وهو جسم؛ فكان إثباتك للأسماء دليلًا علىٰ وقوعك في التجسيم.

تناقض أهل الكلام في الاحتجاج بالتجسيم.

وهذا ما قصده شيخ الإسلام عندما قال: «**فمثبتة الصفات - كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر - إذ قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض والعرض لا يقوم إلا بالجسم. أو لأنا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا. قالت لهم المثبتة : وأنتم قد**

قلتم: إنه حي عليم قدير. وقلتم: ليس بجسم. وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالمًا قادرًا إلا جسمًا؛ فقد أثبتموه علىٰ خلاف ما علمتم. فكذلك نحن.

وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًا عالمًا قادرًا بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يعلم بضرورة العقل».

الأصل رد البدعة بالسنة الصريحة.

ما الفرق بين استدلال كل من: المعتزلة والأشاعرة بالتجسيم؟

أي أن الأشاعرة إذا قالت لهم المعتزلة: إن إثباتكم للصفات السبع تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم. فإن الأشاعرة سيقولون لهم:

١ - إنكم قد أثبتم الأسماء الحسنىٰ، وقلتم: إنه عَزَّوَجَلَّ ليس بجسم، ونحن وأنتم متفقون علىٰ أنه لا يوجد في الخارج حي عالم قادر إلا وهو جسم؛ فظهر أنكم قد سميتم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ خلاف ما هو موجود في الخارج، فكذلك نحن؛ وصفناه بصفات لا تستلزم أن يكون مشابهًا مماثلًا لما هو موجود في الخارج.

٢ - إنكم قد أثبتم حيًا عالما قادرًا بلا حياة ولا علم ولا قدرة، ولم تثبتوا اتصافه عَزَّوَجَلَّ بهذه الصفات، وهذا ما يعلم بضرورة العقل بطلانه؛ لأن التفريق بين الاسم والصفة تناقض يدل علىٰ فساد المنهج.

تناقض الأشاعرة في الاحتجاج بالتجسيم.

وبعد حكاية ابن تيمية لحجة الأشاعرة علىٰ المعتزلة، انطلق من الحجة نفسها؛ لإثبات صحة منهج السلف في التعامل مع نصوص الأسماء والصفات، فيقول: «**ثم هؤلاء المثبتون إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضىٰ ويغضب ويحب ويبغض أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء أو بالوجه واليد ونحو ذلك، إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم؛ لأنا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم.**

قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام وهذا هكذا. فإذا كان هذا لا يوصف به إلا الجسم؛ فالآخر كذلك. وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم؛ فالآخر كذلك؛ فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين».

لا يجوز رد البدعة ببدعة.

كيف تستدل بتناقض الأشاعرة علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة؟

يريد شيخ الإسلام أن يقول للأشاعرة: إنكم إذا قلتم لمن يثبت الصفات الفعلية، مثل: الرضا والغضب والاستواء والنزول والإتيان والمجيء. أو يثبت الصفات الذاتية مثل: الوجه واليد ونحو ذلك: إن هذا يقتضي التشبيه والتجسيم؛ لأنا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم. فإنه يصح له أن يستخدم المنهج الذي استخدمتموه مع المعتزلة، ويقول لكم: أنتم قد أثبتم الصفات السبع، وقلتم: إنه يصح أن يوصف بها ما ليس جسمًا مشابهًا للأجسام المشاهدة. فإن أمكن أن يوصف عَزَّوَجَلَّ بسبع صفات من غير أن يستلزم هذا الوقوع في التشبيه والتجسيم؛ أمكن وصفه ببقية الصفات من غير أن يستلزم هذا أي محذور.

والتفريق بينهما تفريق بين المتماثلات؛ فيكون دالًا علىٰ فساد قول الأشاعرة، كما كان دالًا علىٰ فساد قول المعتزلة.

بدعية الاستدلال بدليل الحدوث.

وبعد بيان ابن تيمية لفساد الاعتماد في تنزيهه عَزَّوَجَلَّ عن صفات النقص، بناءً علىٰ نفي التشبيه القائم علىٰ القول بتماثل الأجسام، أشار إلىٰ أن هذا هو سبب إعراض علماء السلف عن الاستدلال بهذا الدليل، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«ولهذا لما كان الرد علىٰ من وصف الله تعالىٰ بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا؛ لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقًا ولا تبطل باطلًا؛ ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره علىٰ اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة».

لم يتكلم السلف بالألفاظ المبتدعة لا نفيًا ولا إثباتًا.

قارن بين المذكور هنا والمذكور في الوجه الثاني من نقد دليل الحدوث.

يؤكد رَحِمَهُ ٱللَّهُ – وهو العالم المتبحر واسع الاطلاع علىٰ أقوال السلف – أن أئمة السلف لم ينطقوا في بالجسم بكلمة، لا نفيًا ولا إثباتًا، ولم يتكلموا في الجوهر والتحيز؛ لأنها:

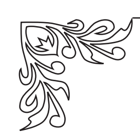
١ – عبارات مجملة لا تحق حقًا ولا تبطل باطلًا(١).

٢ – أنه من الكلام المبتدع؛ فكان استعماله بدعة في الدين(٢).

---

(١) انظر: ص ٣١٨ – ٣٢٣ من هذا الكتاب.

(٢) انظر: ص ٦٨ – ٧١ من هذا الشرح.

حكم الاعتماد في إثبات الصفات على نفي التشبيه

تقدم معنا أنه لا يصح في الصفات المنفية الاعتماد علىٰ نفي التشبيه. ولكن ما الحكم في إثبات الصفات؟ هل يصح فيه الإثبات مع الاعتماد علىٰ نفي التشبيه؟ هذا ما يبينه شيخ الإسلام بقوله: «**(فصل): وأما في طرق الإثبات: فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ إذ لو كفىٰ في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصىٰ، مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه.**

وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم.

ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم. كما قيل: له وجه لا كوجوههم ويدان لا كأيديهم. حتىٰ يذكر المعدة والأمعاء والذكر وغير ذلك مما يتعالىٰ الله عَزَّوَجَلَّ عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا».

لا يصح في إثبات الصفات الاعتماد علىٰ مجرد نفي التشبيه.

❑ إذن فنفي التشبيه لا يكفىٰ في إثبات الصفات؛ لأنه لو كان نفي التشبيه ضابطًا صحيحًا؛ لأدىٰ هذا إلىٰ:

١ - أن يوصف سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما لا يكاد يحصىٰ من الأعضاء والأفعال، مما هو ممتنع أن يثبت له عَزَّوَجَلَّ؛ فيقول قائل: له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الأعضاء كذا وكذا، وهو عَزَّوَجَلَّ في اتصافه بهذه الأعضاء، لا يشابه الإنسان الذي يتصف بهذه الأعضاء. فلما كان هذا ممتنعًا؛ علمنا أن الضابط غير صحيح.

٢ - أن يوصف سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالنقائص، مع نفي التشبيه، فيقال: إنه عَزَّوَجَلَّ يبكي لا كبكاء الخلق، ويحزن لا كحزن الخلق، ويجوع ويعطش لا كجوع الآدميين وعطشهم. وذلك مما يتعالىٰ الله عَزَّوَجَلَّ عنه.

فظهر أن نفي التشبيه ضابط فاسد؛ لأنه لو كان صحيحًا؛ لمنع من الوقوع في هذه المحاذير.

آثار الاعتماد علىٰ الشبهات الباطلة.

ويواصل ابن تيمية استدلالاته علىٰ بطلان الاعتماد علىٰ نفي التشبيه في إثبات الصفات لله جَلَّجَلَالُهُ، مقابلًا بين الصفات التي يمكن أن تثبت بهذا الضابط، وبين الصفات التي تُثبت لله عَزَّوَجَلَّ بناءً علىٰ الدليل النقلي، متخذًا من المقارنة الظاهرة النتيجة دليلًا علىٰ إظهار ما في هذا المنهج الفاسد من خلل، يقول: «**فإنه يقال لمن نفىٰ ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وما أثبته إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر.**

فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء به السمع أثبته دون ما

لم يجئ به السمع.

قيل له: أولا: السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق؛ فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل علىٰ المخبر عنه، والدليل لا ينعكس؛ فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع؛ إذا لم يكن نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها الخاصة؛ فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها».

عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول.

نلاحظ أن شيخ الإسلام يؤكد علىٰ أنه لا بد من وجود فارق صحيح بين الصفات التي تُثبت لله جَلَّجَلَالُهُ بناءً علىٰ الدليل النقلي، وبين الصفات التي قد يصفه بها من يعتمد علىٰ مجرد نفي التشبيه؛ لأنه لا يصح أن يسوىٰ بين ما دل عليه دليل متفق علىٰ حجيته، وبين ما استدل عليه بشيء قد حصل النزاع في صحة الاستدلال به.

فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء به السمع من الصفات الخبرية؛ أثبتهُ، وأما ما لم تدل النصوص علىٰ إثباته؛ فأنا لا أُثبته لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. قيل له: الدليل السمعي خبر صادق عن الذات الإلهية، سواء كان الخبر مشتملًا علىٰ إثبات صفة من صفات الكمال، أو كان دالًا علىٰ نفي صفة من صفات النقص، التي يجب أن ينزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنها، ولكن الدليل لا ينعكس.

بمعنىٰ: أنه إذا عُدِم الدليل النقلي الدال علىٰ إثبات صفة من صفات الكمال، لم يلزم من عدم الدليل عدم الصفة؛ فوجب التوقف في الصفات التي لم يرد بها دليل نقلي، وحرم إثباتها؛ لأن الإثبات قائم علىٰ الدليل، فمتىٰ ما وجدنا الدليل النقلي يدل علىٰ إثبات صفة كمال إلهي؛ أثبتناها، ومتىٰ ما وجدناه يدل علىٰ نفي صفة نقص؛ نفيناها.

❏ وأما صفات النقص التي سبق وأشار إليها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإن السمع لم ينفها بأسمائها الخاصة، فلو كان النفي موقوفًا علىٰ الدليل الخاص، الدال علىٰ نفي كل صفة نقص بعينها؛ لما صح أن تنفىٰ إلا إن وجد ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، وهذا ليس بصحيح؛ فإنها صفات يجب أن تنفىٰ عنه جَلَّ جَلَالُهُ، يظهر ذلك من خلال:

١ - أن الدليل النقلي يثبت أن الله عَزَّوَجَلَّ صمد؛ ولازم هذا: أنه جَلَّ جَلَالُهُ منزه عن كثير من صفات النقص التي لم يرد بنفيها دليل خاص، ولكنها منفيه بهذا الدليل المحكم.

٢ - أن الدليل النقلي والعقلي يدلان علىٰ أن كل صفة نقص، يجب أن تنفىٰ عن الله جَلَّ جَلَالُهُ.

وبما أن السمع لم ينف هذه النقائص بأسمائها الخاصة؛ فلا بد من أحد أمرين:

١ - أن يقال: إنه لا يجوز نفيها. وهذا معلوم البطلان؛ لأنها صفات نقص يجب أن ينزه عنها جَلَّ جَلَالُهُ.

٢ - أن يكون مجرد نفي التشبيه ليس بضابط صحيح، وهذا هو المتعين.

تناقض من اعتقد في إثبات الصفات على التشبيه.

ويواصل ابن تيمية ما كان بصدده، من التأكيد علىٰ أنه لا بد من وجود ضابط صحيح واضح، يبين ما يصح أن يوصف به جَلَّجَلَالُهُ من صفات الكمال، ويوضح ما يجب نفيه عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من صفات النقص، قائلًا: «**وأيضًا: فلا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفىٰ؛ فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض في الجواز والوجوب والامتناع؛ فلا بد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت.**

وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله، كما أنه لا بد من أمر يثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيًا كان مخبرًا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟».

الصفات المثبتة دالة علىٰ كمال يجب إثباته لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

يهدف ابن تيمية من استدلاله هذا إلىٰ: التأكيد علىٰ أنه لا بد من التفريق بين الصفات المثبتة والصفات المنفية، تفريقًا يرجع إلىٰ الصفات ذاتها، لا إلىٰ الأدلة الدالة علىٰ النفي والإثبات فقط.

والمراد بهذا: أنه إذا كان النفي قائمًا علىٰ الدليل النقلي، وكان الإثبات قائمًا علىٰ الدليل النقلي، من غير الإيمان بوجود معنىٰ يوجب إثبات الصفات المثبتة، ويوجب نفي الصفات المنفية؛ لما كان هناك فرق حقيقي بين الصفات المثبتة، وبين الصفات المنفية.

وليس الأمر كذلك، بل الفرق ثابت بين الصفات المثبتة وبين المنفية،

وهذا الفرق هو: الكمال والنقص، فالصفات المثبتة كمال مطلق؛ فصح إثباتها لله جَلَّجَلَالُهُ. والصفات المنفية صفات نقص؛ فوجب نفيها عنه عَزَّوَجَلَّ.

إثبات صفات الكمال متضمن لنفي ما يقابلها من النقص.

وفي التدليل علىٰ كون الكمال والنقص ضابط صحيح في النفي والإثبات، يقول شيخ الإسلام: «**فيقال: كلما نافىٰ صفات الكمال الثابتة لله؛ فهو منزه عنه؛ فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم؛ علم: امتناع العدم والحدوث عليه.**

وعلم أنه غني عما سواه، فالمفتقر إلىٰ ما سواه في بعض ما يحتاج إليه لنفسه؛ ليس هو موجودًا بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه؛ فلا يوجد إلا به، وهو سبحانه غني عن كل ما سواه؛ فكل ما نافىٰ غناه فهو منزه عنه. وهو سبحانه قدير قوي؛ فكل ما نافىٰ قدرته وقوته؛ فهو منزه عنه. وهو سبحانه حي قيوم؛ فكل ما نافىٰ حياته وقيوميته فهو منزه عنه».

الصفات المنفية دالة علىٰ نقص يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه.

يقوم هذا الاستدلال علىٰ مقدمتين: الأولىٰ: أنه لا يوجد موجودة بلا صفات. الثانية: أنه لا يوجد موجود يتصف بالشيء وضده معًا. فكانت النتيجة: أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف بصفات الكمال، منزه عن صفات النقص؛ لأن الشيء وضده لا يجتمعان؛ فدل عدم اجتماعهما علىٰ أن الرب جَلَّجَلَالُهُ لا يتصف إلا بأحدهما، وصفات الكمال أحق ما اتصف به الرب عَزَّوَجَلَّ؛ فكان

جَلَّوَعَلَا متصفًا بكل صفات الكمال، منزهًا عن كل ما نافىٰ هذه الصفات.

مثال ذلك: العلم بأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجود واجب الوجود بنفسه؛ يوجب العلم بأن الحدوث والإمكان صفات منفية عنه جَلَّجَلَالُهُ؛ فوجب نفي هذا؛ لأنه نقص يتنزه الله عَزَّوَجَلَّ عنه.

والعلم بأنه عَزَّوَجَلَّ غني عما سواه؛ يوجب العلم بأنه عَزَّوَجَلَّ غني عن كل أحد من خلقه؛ لأن المفتقر إلىٰ غيره في بعض ما يحتاج إليه؛ ليس موجودًا بنفسه، بل ذلك الآخر سبب في وجوده؛ فكان هو الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه من الوجود، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ غني عن جميع خلقه؛ فعلمنا أنه منزه عن الحاجة إلىٰ مخلوق من المخلوقات.

وكذلك العلم بأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قدير قوي؛ يوجب العلم بأنه منزه عن كل ما نافىٰ قدرته وقوته، من الضعف والعجز وغير ذلك من صفات النقص. والعلم بأنه جَلَّجَلَالُهُ حي قيوم؛ يوجب العلم بأنه منزه عن كل ما نافىٰ حياته وقيوميته من السنة والنوم والتعب، وهكذا.

فظهر أنه يجب تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ عن الكثير من صفات النقص، وإن لم يرد بنفيها دليل خاص؛ لأنها صفات نقص يدخل نفيها في الأدلة النقلية والعقلية المحكمة، التي تبين أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منزه عن كل نقص.

* * *

الاعتماد علىٰ الدليل في نفي صفات النقص.

وكون الكمال والنقص ضابطان صحيحان في النفي والإثبات، مما يدل عليه النقل، كما يدل عليه العقل، يقول: شيخ الإسلام: «**وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنىٰ، وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما**

ضاد ذلك فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه المثل والكفؤ؛ فإن إثبات الشيء نفي لضده، ولما يستلزم ضده، والعقل يعرف نفي ذلك كما يعرف إثبات ضده، فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه.

فطرق العلم بنفي ما ينزه عنه الرب متسعة لا يحتاج فيها إلىٰ الاقتصار علىٰ مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك، وفرقوا بين المتماثلين، حتىٰ أن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه».

إثبات صفات الكمال نفي لضدها.

لما كان الاستناد إلىٰ نفي التشبيه والتجسيم من الأمور الكبيرة، التي أثرت في الفكر الكلامي، وأدت إلىٰ انحرافه عن المنهج السلفي في التعامل مع نصوص الأسماء والصفات؛ أخذ ابن تيمية في إبطال هذا المستند، مبينا أن تنزيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ عن صفات النقص، غني عن الحاجة إلىٰ استعمال مثل هذه الألفاظ المجملة.

ومن هذا: الاعتماد علىٰ الكمال والنقص، إذ هو ضابط صحيح؛ لأن النقل والعقل قد دلا علىٰ صحته، بيان هذا: أن السمع قد أثبت من صفات الكمال ما قد ورد، والعقل يدل علىٰ أن كل ما ضاد الكمال فهو منفي عنه جَلَّجَلَالُهُ؛ فإن إثبات الشيء نفي لضده؛ فكانت الأدلة السمعية والعقلية دالة علىٰ:

١ - إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ، مع نفي ما يضادها من صفات النقص؛ لأن العقل يدل علىٰ أن إثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه، فمن أثبت لله جَلَّجَلَالُهُ الحياة، فقد نفىٰ الموت، ومن أثبت له العلم؛ فقد نفىٰ

عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الجهل، وهكذا.

٢ - نفي وجود مماثل له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في شيء من صفات كماله جَلَّ جَلَالُهُ.

والمحصل من هذا: أن طرق تنزيه الرب عَزَّ وَجَلَّ عن صفات النقص، متسعة مستغنية عن الاعتماد علىٰ مجرد نفي التشبيه والتجسيم. المنهج المبتدع الذين أوقع من سلكه في التناقض، مثال هذا:

١ - المعتزلة الذين ينفون الصفات؛ بدعوىٰ أنه لا يوجد في الخارج موصوف بالصفات إلا وهو جسم يشابه الأجسام. ثم يثبتون الأسماء الحسنىٰ، مع أنه لا يوجد في الخارج شيء له اسم إلا وهو جسم.

٢ - الأشاعرة الذين يثبتون بعض الصفات وينفون بعضًا؛ لأنهم يرون أن إثباتها مستلزم للتجسيم، فكان دالًا علىٰ تناقضهم؛ لأن باب الصفات باب واحد، ولا يصح أن يقال: إثبات هذه الصفة مستلزم للتجسيم. وأما إثبات هذه الصفة فلا يستلزم التجسيم.

فكانت النتيجة من هذا المنهج الكلامي: أن أهل الكلام فرقوا بين المتماثلين؛ ما فتح عليهم أبواب الطعن والاعتراض، فكما أن المعتزلي يقول للأشعري: أنت مشبه مجسم؛ لأنك تُثبت بعض الصفات علىٰ الحقيقة. يمكن للجهمي أن يقول للمعتزلي: أنت مجسم لأنك تثبت لله جَلَّ جَلَالُهُ الأسماء الحسنىٰ.

* * *

التشبيه والتجسيم عند الباطنية.

ويواصل ابن تيمية ابطاله للمنهج القائم علىٰ نفي التشبيه والتجسيم، مبينا أنه المنهج الذي سلكته الباطنية، يقول: «**وكذلك احتج القرامطة علىٰ**

نفي جميع الأمور، حتىٰ نفوا النفي، فقالوا: لا يقال لا موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي؛ لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم؛ فلزم نفي النقيضين. وهو أظهر الأشياء امتناعًا.

ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم مما فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين. فطرق تنزيهه وتقديسه عما هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلىٰ هذا».

نفي النقيضين موجب لمنع وجود الموصوف.

الاستطراد من خصائص التأليف التيمي، فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرًا ما يستطرد في مجادلاته ومناقضاته للمخالفين، ومن هذا: استطراده في هذا الموضع، فإنه يبطل المنهج الكلامي في الصفات الإلهية؛ من خلال الإشارة إلىٰ أن منهجهم هو المنهج الذي احتج به القرامطة علىٰ نفي صفات الكمال الإلهية.

صحيح أن الباطنية أوغلوا في نفي التشبيه والتجسيم، إلىٰ أن وصل بهم الحال إلىٰ نفي النفي. وهو شيء لم يقع فيه أهل الكلام، إلا أن الجميع قد سلك مسلكًا واحدًا لا دليل عليه، فكون الباطنية قد تمادوا في غيهم، إلىٰ أن وصلوا إلىٰ رفع النقيضين. إضافة إلىٰ تشبيهه جَلَّ جَلَالُهُ بالمعدومات والممتنعات والجمادات؛ يدل علىٰ فساد هذا المنهج في التعامل مع نصوص الصفات، وهذا شيء قد تقدم معنا مناقشته من قبل[1].

---

(١) انظر: ص ٤٥ - ص ٤٧ من هذا الشرح.

دلالة العقل على تضمن النفي للإثبات.

وفي التأكيد على أنه يمكن تنزيه الله عَزَّوَجَلَّ، بلا حاجة إلى مجرد نفي التشبيه، الذي تكرر معنا أنه لا يصلح لأن يكون ضابطًا صحيحًا في إثبات الصفات الإلهية، يذكر شيخ الإسلام أن نفي صفات النقص عنه جَلَّجَلَالُهُ مستلزم لإثبات صفات الكمال؛ لأنه لا يوجد موجود بلا صفات؛ فكان نفي النقص عنه عَزَّوَجَلَّ دالًا على إثبات الكمال، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وقد تقدم أن ما ينفى عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ينفى لتضمن النفي الإثبات؛ إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجودات، وليس هذا مدحًا له؛ لأن مشابهة الناقص في صفات النقص نقص مطلقًا، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل وتشبيه ينزه عنه الرب** تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ.

والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد علم أنه حي والموت ضد ذلك؛ فهو منزه عنه، وكذلك النوم والسنة ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت، وكذلك اللغوب نقص في القدرة والقوة، والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره، كما أن الاستعانة بالغير والاعتضاد به ونحو ذلك تتضمن الافتقار إليه والاحتياج إليه.

وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته وأفعاله فهو مفتقر إليه، ليس مستغنيًا عنه بنفسه، فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمصمت الصمد أكمل من الآكل والشارب؛ ولهذا كانت الملائكة صمدًا لا تأكل ولا تشرب».

لا يكون نفي صفات النقص مدحًا إلا إن تضمن إثبات كمال الضد.

❑ يشير شيخ الإسلام إلىٰ شيء مما تقدم في ثنايا هذه الرسالة المباركة، من أن ما ينفىٰ عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من صفات النقص، هو نفي يتضمن إثبات صفات الكمال له عَزَّوَجَلَّ؛ إذ النفي المحض لا مدح فيه ولا كمال، بيان هذا:

١ - أن المعدوم الذي لا يوصف إلا بالسلب دون الإيجاب، ليس مشابهًا للأجسام الموجودة، وليس هذا مدحًا له؛ لأن هذا المعدوم لم تثبت له أي صفة ثبوتية فكان ناقصًا؛ فدل علىٰ أن النفي لا يصح إلا إن كان متضمنا لإثبات كمال الضد؛ فدل علىٰ أن تنزيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ عن صفات النقص، دال علىٰ إثبات صفات الكمال له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

٢ - أن النقص ضد الكمال، فالحياة ضد الموت؛ فعلمنا أن تنزيه الرب جَلَّجَلَالُهُ عن الموت، مستلزم لإثبات كمال الحياة. وكذلك تنزيهه عَزَّوَجَلَّ عن النوم والسنة؛ مستلزم لإثبات كمال الحياة. وكذلك تنزيهه عَزَّوَجَلَّ عن اللغوب؛ مستلزم لإثبات كمال القدرة والقوة. وتنزيهه جَلَّجَلَالُهُ عن الأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور التي فيها افتقار إلىٰ الغير؛ مستلزم لإثبات الصمدية، والغنىٰ التام عن الاستعانة بالغير، أو الحاجة إليه.

❑ وبما قرره شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، نجد أن بالإمكان إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ، ونفي صفات النقص عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، بلا حاجة إلىٰ المصطلحات المنتشرة في المؤلفات الكلامية، ذات الدلالة المجملة.

فإن من أثبت لله جَلَّجَلَالُهُ صفة كمال؛ فإنه سينفي عنه ما ضاد تلك الصفة من صفات النقص، ومن نفىٰ عنه عَزَّوَجَلَّ صفة من صفات النقص؛ فإنه سيثبت له جَلَّجَلَالُهُ ما ضاد هذه الصفة من صفات الكمال؛ لأن صفة الكمال وما

يضادها من صفة النقص، لا يمكن أن يتصف بها موصوف واحد، فإن الحي لا يمكن أن يوصف بالموت، بل هو منزه عنه، والآكل والشارب ليس صمدًا، والمفتقر المحتاج إلىٰ غيره ليس غنيًا عنه، وهكذا في بقية الصفات المتضادة.

كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولىٰ به.

ويستمر ابن تيمية في استدلاله علىٰ ما ذكره هنا، من أن الكمال والنقص ضابط صحيح في النفي والإثبات، قائلًا: «**وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوق؛ فالخالق أولىٰ به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق؛ فالخالق أولىٰ بتنزيهه عن ذلك، والسمع قد نفىٰ ذلك في غير موضع، كقوله تعالىٰ:** ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص:٢]. **والصمد الذي لا جوف له، ولا يأكل ولا يشرب، وهذه السورة هي نسب الرحمن، وهي الأصل في هذا الباب. وقال في حق المسيح وأمه:** ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة:٧٥] **.فجعل ذلك دليلًا علىٰ نفي الألوهية؛ فدل ذلك علىٰ تنزيهه عن ذلك بطريق الأولىٰ والأحرىٰ.**

والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل؛ إذ ذاك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر علىٰ الفعل.

وهو سبحانه منزه عن الصاحبة والولد، وعن آلات ذلك وأسبابه.

وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم الضعف والعجز الذي ينزه عنه سبحانه، بخلاف الفرح والغضب؛ فإنه من صفات الكمال.

فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمىٰ، وبالكلام دون البكم؛ فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء ونحو ذلك».

إثبات صفة الكمال موجب لنفي ما يضادها من صفة النقص.

تقدم معنا أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا تضرب له الأمثال الموجبة لتمثيله عَزَّوَجَلَّ بخلقه، بل له جَلَّجَلَالُهُ المثل الأعلىٰ(١). وعلىٰ هذا قام ما ذكره ابن تيمية هنا، من أن كل كمال ثبت للمخلوق؛ فالخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أولىٰ به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق؛ فالخالق عَزَّوَجَلَّ أولىٰ أن ينزه عنه.

وهذا مما دل عليه السمع، فإن الكثير والكثير من صفات النقص الموجود في المخلوق، مما دل قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص:٢]. علىٰ أنها صفات منفية عنه عَزَّوَجَلَّ؛ لأن الصمد: الذي لا جوف له، ولا يأكل ولا يشرب؛ فكان جَلَّوَعَلَا منزهًا عن موجبات الأكل والشرب، متعاليًا عن الصفات التي لا بد أن يتصف بها الآكل والشارب، مقدسًا عن كل شيء لا يليق به.

وهذا ما تدل عليه الآية الأخرىٰ، قال تعالىٰ: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ﴾ [المائدة:٧٥]. فجعل أكلهما للطعام دليلًا علىٰ أنهما لا يتصفان بشيء من صفات الإله الحق؛ لأن الأكل والشرب دليل الحاجة، والإله منزه عن الحاجة؛ فدل علىٰ أنه عَزَّوَجَلَّ منزه عن الحاجة.

---

(١) انظر: ص ١٦٥ - ص ١٦٧ من هذا الكتاب.

❑ وأما ما يتعلق بصفة اليد، فهي من الصفات التي تثبت لله جَلَّجَلَالُهُ، علىٰ ما يليق به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، كما تقدم بيانه(١). ولكن المقصود هنا: التأكيد علىٰ أن إثبات أن اليد لله جَلَّجَلَالُهُ لا يستلزم الحاجة، بل هو إثبات لصفة كمال؛ لأنها صفة تكون للفعل، ومن يفعل أكمل من لا يفعل؛ فوجب إثباتها لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فإن قيل: من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون اتصافه باليد أكمل ممن يفعل بيديه. قيل: ليس الأمر كذلك، بل الحق: أن من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء، وبيديه إذا شاء، أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه، ولا يمكنه أن يفعل باليد، فإذا قدر اثنان أحدهما لا يمكنه الفعل إلا بقوة فيه، والآخر يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه؛ فهذا أكمل. وإذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء؛ فهو أكمل وأكمل(٢).

❑ وبالعودة إلىٰ صفات النقص التي يجب أن ينزه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنها، نجد أن ابن تيمية قد ذكر منها: الصاحبة والولد، خلافًا لما ذهب إليه اليهود، الذين زعموا أن عزيرًا ابن الله. وخلافًا لما ذهب إليه النصارىٰ، الذين زعموا أن عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ثالث ثلاثة.

ومع تنزيهه جَلَّجَلَالُهُ عن هذه الصفات الناقصة، فإنه عَزَّوَجَلَّ منزه عن البكاء والحزن؛ لما تدل عليه من الضعف والعجز؛ فإن البكاء قد يكون لحصول مكروه لم يكن في الإمكان رفعه، أو لفوات مطلوب لم يتيسر

(١) انظر: ص ٢٢٠ - ٢٢٦ من هذا الشرح.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ ص٩٣.

تحصيله، وقد يكون لمكروه يتوقع نزوله. وكذلك الحزن. وكل هذا ما يتنزه عنه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فإنه لا غالب لأمره، بل هو يحكم لا معقب لحكمه؛ فدل علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ منزه عن هذه النقائص.

وذلك بخلاف الفرح والغضب؛ فإنهما من صفات الكمال. فإنه لما تقرر معنا أنه لا يوجد موجود إلا وله صفات تميزه عن غيره، ولما ظهر من أن الضدين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل لا بد أن يوصف جَلَّجَلَالُهُ بأحد الصفتين المتضادتين، صح لنا نقلًا وعقلًا أن نقول: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يوصف:

١ - بالفرح دون الحزن، لأن النقل يدل علىٰ إثبات هذه الصفة، والعقل يدل علىٰ أن من يفرح أكمل ممن يتصف بالحزن؛ فوجب إجراء نصوص صفات الفرح علىٰ ظاهرها اللائق بالله عَزَّوَجَلَّ.

٢ - بالضحك دون البكاء.

وليس هذا منهجًا خاصًا بصفتي الفرح والضحك، بل هو شيء عام في جميع صفات الكمال؛ فكما يوصف جَلَّجَلَالُهُ بالقدرة دون العجز، يوصف بالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمىٰ، وبالكلام دون البكم، وهكذا في غيرها من صفات الكمال الثابتة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ[1].

❑ وأعجب العجب: أن أهل الكلام إنما ذهبوا إلىٰ حمل صفة الفرح علىٰ المجاز؛ لأن الإيمان بها علىٰ الظاهر يتناقض مع دليل الحدوث

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ص٧١ - ص٧٢.

الكلامي؛ فإن من فرح؛ فقد قامت به صفة فعلية، والصفة الفعلية عرض، والعرض لا يقوم إلا بالمخلوق؛ فلو كان الله جَلَّجَلَالُهُ يفرح لكان مخلوقًا. ووجه العجب: أن الرازي يقول في تأويل النصوص الدالة علىٰ إثبات صفة الفرح: «واعلم أن التأويل هو: أن التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر؛ فإذا عظم الله تعالىٰ فعلًا، إما: لكثرة ثوابه أو في كثرة عقابه؛ جاز إطلاق لفظ التعجب عليه»[1].

فإننا نجد أن الرازي قد وقع في:

١ - الذهاب إلىٰ أن هذه الصفة عبارة عن حالة تحصل عند استعظام الأمر. فكان لازم هذا: أنه يثبت قيام الصفات الفعلية به جَلَّجَلَالُهُ، وبما أن الأشاعرة إنما ذهبوا إلىٰ حمل الصفات الفعلية علىٰ المجاز؛ فرارًا من القول بقيام الصفات الفعلية به عَزَّوَجَلَّ؛ فإنهم لم يستفيدوا من منهجهم شيئًا، بل كانت النتيجة هي ما ذكره ابن تيمية سابقًا: أنهم يفرون من شيء فيقعون في مثل ما فروا منه، أو في شر منه[2].

٢ - أنه لم يفرق بين الفرح والتعجب؛ فإنه أول صفة الفرح علىٰ أن المراد منه: التعجب. والحق أن بينهما فرقًا.

❑ وأعجب من كل ما سبق: أن الرازي مع تأويله السابق للفرح بالتعجب، قد ذهب إلىٰ أن التعجب ممتنع علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، يقول: «الضحك إنما يتولد من التعجب، والتعجب حالة تحصل لإنسان عند

---

(١) أساس التقديس للرازي ص٢٧٦.

(٢) انظر: ص ٨٣ - ص ٨٦ من هذا الكتاب.

جهله بالسبب، وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال»[(١)]. فكان في موقفه متناقضًا.

ثم إن ذهابه إلىٰ أن التعجب مقترن بالجهل. شيء ليس بلازم؛ فقد يكون التعجب لخروج الشيء عن نظائره؛ كما في قوله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل**»[(٢)]. فهو عَزَّ وَجَلَّ تعجب من دخولهم الجنة، مع نفورهم من العمل الصالح، وكل هذا واقع وموافق لعلمه الأزلي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الأدلة علىٰ أنه جل جلاله ليس كمثله شيء.

ومما يدل علىٰ ما سبق، من أن نفي التشبيه لا يصلح لأن يكون ضابطًا في إثبات الصفات، ويبين أنه يمكن تنزيه الله جَلَّ جَلَالُهُ عن صفات النقص بلا حاجة إلىٰ المناهج الكلامية: قول شيخ الإسلام: «**وأيضًا فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه سبحانه لا كفؤ له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء؛ فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات؛ فيعلم قطعًا أنه ليس من جنس المخلوقات لا الملائكة، ولا السموات، ولا الكواكب، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا الآدميين، ولا أبدانهم، ولا أنفسهم، ولا غير ذلك.**

بل يعلم أن حقيقته عن مماثلات شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات

(١) أساس التقديس للرازي ص٢٧٢.

(٢) أخرجه البخاري برقم ٣٠١٠.

لحقيقة مخلوق آخر؛ فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز علىٰ كل واحدة ما يجوز علىٰ الأخرىٰ، ووجب لها ما وجب لها؛ فيلزم أن يجوز علىٰ الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز علىٰ المحدث المخلوق، من: العدم، والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذلك من: الوجوب والفناء؛ فيكون الشيء الواحد واجبا بنفسه غير واجب بنفسه، موجودًا معدومًا، وذلك جمع بين النقيضين. وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، أو يد كيدي، ونحو ذلك تعالىٰ الله عن قولهم علوًا كبيرًا».

نفي المماثلة في الذات موجب لنفي المماثلة في الصفات.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن العقل يثبت ما يثبته السمع، من أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يماثل شيئًا من المخلوقات، لا في ذاته، ولا في صفاته، بل الذات الإلهية منزهة عن مماثلة كل ذات مخلوقة.

بل إن العقل يدل علىٰ أن الذات الإلهية، وما لها من صفات الكمال، عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من مماثلة مخلوق لمخلوق آخر؛ فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز علىٰ كل واحدة منهما ما يجوز علىٰ الأخرىٰ، ووجب لها ما يجب للأخرىٰ؛ وعلىٰ هذا قام الدليل العقلي المانع من تماثل الذوات المخلوقة؛ فإن ذات القمر لو كانت مماثلة لذات الشمس؛ لكان القمر ضياء ونورًا؛ وستكون الشمس نورًا وضياء؛ وسيكون الليل ليلًا ونهارًا، وسيكون النهار ليلًا ونهارًا؛ وهذا هو التناقض الذي يمنعه العقل.

ووجه دلالة هذا الدليل العقلي علىٰ أنه جَلَّ جَلَالُهُ لا يماثل شيئًا من المخلوقات: أنه إذا كان العقل مانعًا من مماثلة الذات المخلوقة لذات مخلوقة؛

فإن منعه من مماثلة الخالق جَلَّجَلَالُهُ للمخلوق من باب أولىٰ؛ لأنه لا يجوز أن تكون حقيقته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كحقيقة شيء من المخلوقات؛ فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز علىٰ كل واحدة ما يجوز علىٰ الأخرىٰ، ووجب لها ما يجب لها؛ فيلزم أن يجوز علىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ما يجوز علىٰ المخلوق، من: الحدوث، والعدم، والحاجة، وأن يثبت للمخلوق ما يثبت للخالق جَلَّجَلَالُهُ، من: الوجوب، والغنىٰ؛ فيكون كلًا من: الخالق جَلَّجَلَالُهُ والمخلوق واجبًا بنفسه غير واجب بنفسه، أزليًا حادثًا، موصوفًا بصفات الكمال وموصوفًا بنقيضها، وذلك جمع بين النقيضين.

المنهج الصحيح في الصفات إثباتًا ونفيا.

وبعد هذا التقرير والتحرير، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له ولا ما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك؛ لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع. وإنما المقصود هنا التنبيه علىٰ جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه؛ سكتنا عنه؛ فلا نثبته ولا ننفيه. فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله أعلم**».

توحيد الأسماء والصفات قائم علىٰ الدليل نفيًا وإثباتًا.

ختم ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما ذكره في قاعدته السادسة بخلاصة جامعة، أشار فيها إلىٰ أنه ليس المقصود من هذه القاعدة، أن تحصر الطرق الصحيحة في النفي والإثبات، وإنما المراد: التنبيه علىٰ أصول منهجية، يجب أن تُسلك في باب الأسماء والصفات، سواء في النفي أو في الإثبات.

❑ وبما أن هذا هو ما ختم به القاعدة، فإن المتعين أن نشير إشارة مركزة إلىٰ شيء مما يجب انتهاجه في هذا:

◈ أولًا: المنهج الصحيح في إثبات الصفات:

يقوم المنهج الصحيح في إثبات الصفات علىٰ الإيمان بأن إثبات الصفات الإلهية قائم علىٰ النص؛ فلا يُثبت لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من الصفات إلا ما دل عليه دليل من الكتاب والسنة. ثم قد يكون من هذه الصفات ما يكون العقل دالًا عليه، مثل: صفة العلو، وهو ما يعرف بالصفات الخبرية العقلية. وقد لا يكون العقل دالًا عليها، مثل: صفة الاستواء، وهو ما يعرف بالصفات الخبرية، بمعنىٰ: أنه لا يدل عليها إلا الخبر.

◈ ثانيًا: المنهج الصحيح في النفي:

يقوم منهج أهل السنة والجماعة في الصفات، المنفية علىٰ أصلين:

الأصل الأول: نفي النقص عنه جَلَّجَلَالُهُ:

يؤمن أهل السنة والجماعة بأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منزه عن جميع صفات النقص، كما دل علىٰ ذلك النقل والعقل.

الأصل الثاني: نفي وجود نقص في صفات الكمال:

المراد بهذا الأصل: نفي وجود أي نقص في شيء من صفات الكمال التي يوصف بها عَزَّوَجَلَّ، فإن صفة الكمال قد لا تكون بالغة حد الكمال المطلق، وذلك مثل: صفات الكمال الموجودة في الإنسان، فالعلم مثلًا صفة كمال، ولكن علم الإنسان محدود وناقص ولا بد.

وأما صفات الخالق جَلَّجَلَالُهُ فهي كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه.

الأصل الثالث: نفي مماثلة غيره له في صفات الكمال:

وهذا مما يدل عليه العقل والنقل، قال تعالىٰ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥]. وقال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ:١١].

وأما الدليل العقلي: فإن العقل يمنع أن يكون غيره جَلَّجَلَالُهُ مماثلًا له في صفات الكمال؛ فإن مساواة شيء من الأشياء له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في صفات الكمال؛ دال علىٰ أن ذلك المماثل يجوز له ما يجوز لله عَزَّوَجَلَّ، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فيلزم أن يكون الرب جَلَّجَلَالُهُ موصوفًا بصفات العبيد، وأن يكون المخلوق موصوفًا بصفات الرب عَزَّوَجَلَّ؛ وهذا جمع بين النقيضين؛ فظهر أن العقل يمنع من وجود مماثل لله عَزَّوَجَلَّ في شيء من صفات الكمال الإلهي(١).



(١) للاطلاع علىٰ تفصيل منهج أهل السنة والجماعة في التنزيه، وكيفية قيامه علىٰ هذين الأصلين، ينظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ص١٣٩ - ص١٤٠ ومنهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية ج١ص٤٤٣ -ص٤٦١.

الأسباب المانعة من الاعتماد على مطلق نفي التشبيه

أن الاعتماد على نفي التشبيه في الصفات المنفية، قد يفضي إلى جعله ضابطًا في الصفات المثبتة؛ وهذا يستلزم وصفه عز وجل بكل صفة، فيقال: له من الصفات كذا وكذا وكذا، وهو في اتصافه بهذه الصفات لا يشابه المخلوق المتصف بهذه الصفات وهذا مما يعلم بطلانه؛ لأن إثبات الصفات قائم على الدليل، فلا يصح وصفه سبحانه وتعالى بصفة إلا بدليل من نصوص الوحي.

أن الاعتماد على نفي التشبيه قد أضعف موقف المعطلة أمام اليهود، فإن أهل الكلام يمنعون وصفه بصفات النقص التي يصفه سبحانه وتعالى بها اليهود؛ مثل: الحزن، البكاء، وغيرهما مما يطلقه اليهود المجسمة عليه عز وجل، ولكن أهل الكلام يعتمدون في هذا على أن هذه الصفات توجب الوقوع في التشبيه والتجسيم؛ فكان موقف أهل الكلام من اليهود الذين يصفونه جل جلاله بالنقائص، مشابهًا لموقفهم من أهل السنة والجماعة، الذين يصفونه عز وجل بصفات الكمال.

أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك كلي، وهذا المشترك الذهني لا يستلزم التشابه الخارجي، ولكنه مخبر عن الموصوف الغائب؛ فإن الغائب لا تعلم صفاته إلا إن أخبر عنه بالألفاظ المعلومة المعنى.

دعوى التشبيه قائمة على القول بتماثل الأجسام، والقول بتماثل الأجسام يقوم على القول بصحة دليل الحدوث. وهو دليل فاسد لا يصح لأن يكون مستندًا في إنكار دلالة النصوص على إثبات الصفات الإلهية.

تناقض المتكلمين في تحديد المشبه؛ فالأشاعرة عند المعتزلة مشبهة. والمعتزلة عند غلاة الجهمية من المشبهة المجسمة.

أنه لفظ مجمل، قد يدخل فيه المشبه، وقد يدخل فيه من يثبت الصفات على ما يليق بالله سبحانه وتعالى.



الدليل العقلي يدل على وجوب إثبات الصفات الذاتية والفعلية

هل يمكنك أن تستنبط للقاعدة عنوانا آخر؟

بعد ما قام به ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مناقشة لمذاهب وأقوال أهل الكلام في توحيد الأسماء والصفات، أراد أن يدخل في هذه القاعدة إلىٰ مسألة منهجية أدق، وهي: الرد علىٰ أصل الشبهة التي أقام عليها أهل الكلام مذاهبهم في الصفات، وذلك أنهم ذهبوا إلىٰ وجود تعارض بين النقل الدال علىٰ إثبات الصفات، وبين العقل المانع من إثباتها، والموجب لحملها علىٰ المجاز. فأراد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يبرهن علىٰ أن العقل لا يعارض النصوص المثبتة للصفات، بل إنه يدل علىٰ إثبات الكثير منها.

وقد ابتدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إبطاله لدعوىٰ تعارض العقل والنقل، من خلال التأكيد علىٰ أن العقل يدل علىٰ أصول الدين التي دل عليها النقل، فقال: «**القاعدة السابعة: أن يقال: إن كثيرًا مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضًا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل ويرشد إليه، وينبه عليه؛ كما ذكر الله ذلك في غير موضع.**

فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: بين من الآيات الدالة عليه وعلىٰ وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه. كما بين أيضًا ما دل علىٰ نبوة أنبيائه. وما دل علىٰ المعاد وإمكانه.

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين:

من جهة أن الشارع أخبر بها.

ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها، والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بسط في غير هذا الموضع. وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضًا.

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق الذي هو النبي لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل».

السمع عند أهل الكلام أخبار محضة.

يقيم ابن تيمية استدلاله علىٰ قضية عامة، يصعب علىٰ المخالف أن ينكرها، حيث أشار إلىٰ أن ما دل عليه السمع من أصول الدين التي أتىٰ بها الأنبياء جميعًا، مما يعلم بالعقل أيضًا، وذلك مثل: توافق النقل والعقل علىٰ: إثبات وجود الله وخلقه للعالم. ثانيًا: إثبات النبوات. ثالثًا: إثبات المعاد.

❑ فهذه الأصول الكبيرة من الدين الإسلامي، مما دل عليه النقل والعقل:

١ - فإن النقل الذي هو: آيات الكتاب العزيز، وأحاديث النبي ﷺ، دل علىٰ هذه الأصول الكبيرة.

٢ - ثم إن هذه الأصول من جهة أخرىٰ تعلم بالأدلة العقلية الموجودة ضمن دلالة نصوص الوحي؛ فإن النصوص أتت تدل علىٰ: إثبات وجود الله. وصدق نبوة النبي ﷺ. وإثبات المعاد. هي عقلية في الوقت ذاته؛ فكانت أدلة نقلية؛ لأنها من نصوص الوحي. وكانت أدلة عقلية؛ لأنها مشتملة علىٰ قوانين ومقدمات عقلية.

ما هو أصل خطأ المتكلمين في موقفهم من علاقة النقل بالعقل؟

وبهذا يظهر لنا أصل الخطأ المنهجي الذي وقع فيه أهل الكلام، وما في قوانينهم الكلامية من فساد؛ فإنهم توهموا أن نصوص الوحي عبارة عن أدلة سمعية، مجردة عن أي دلالة عقلية، بل هي نصوص خبرية محضة.

وبما أن نصوص الوحي - عند أهل الكلام - خالية من أي دليل عقلي؛ فإن صدقها قائم علىٰ دلالة العقل علىٰ إثبات صدق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذي بُعث بهذه النصوص، ودلالة العقل علىٰ صدق نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قائمة علىٰ دلالة المعجزة الدالة علىٰ صدق النبوة، ودلالة المعجزة قائمة علىٰ الإيمان بموجدها، وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ووجود الله عَزَّ وَجَلَّ لا يعلم - عند أهل الكلام - إلا من خلال الأدلة العقلية؛ فتبين أن صدق النبوة والإسلام موقوف علىٰ العقل، يقول الإيجي: « ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل»(١).

وإذا ما فهمنا المنطلق الذي انطلق منه أهل الكلام، وهو: ظنهم أن صدق الوحي والنبوة لا يعلم إلا بالعقل، الشاهد علىٰ صدق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ تبين لنا أصل الخطأ الذي قام عليه مذهبهم، وهو: دعواهم أن إجراء النص المثبت للصفات علىٰ الظاهر؛ قادح في صدق شهادة العقل علىٰ صحة النبوة والإسلام.

بيان هذا: أن العقل يدل علىٰ وجود الله وخلقه للعالم، بدلالة دليل الحدوث، الذي تقدم شرحه وبيانه(٢). فلو كان سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موصوفًا

(١) المواقف للإيجي ج١ ص٢٠٥.

(٢) انظر: ص ٦٥ - ص ٨٢ من هذا الشرح.

بالصفات؛ لم يخل الحال من أحد احتمالين:

١ - أن يكون دليل الحدوث باطلًا، وهذا الاحتمال باطل؛ لأن القول ببطلان دليل الحدوث يستلزم - عند أهل الكلام - القول بقدم العالم، وهو شيء ممتنع؛ فكان هذا الاحتمال باطلًا.

٢ - أن تحمل نصوص الصفات علىٰ التأويل أو التفويض، وهذا هو الاحتمال المتعين.

وبالنظر إلىٰ أصل المسألة، وهو: توهم أهل الكلام أن نصوص الوحي لا تدل علىٰ إثبات وجود الله عَزَّوَجَلَّ، وإنما يدل علىٰ وجوده جَلَّوَعَلَا: الدليل العقلي، المتمثل في دليل الحدوث. علمنا أنه أصل فاسد؛ فإن نصوص الوحي مشتملة علىٰ كل ما يحتاجه المكلف؛ قال تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩]. فلما ثبت أن في القرآن الكريم بيان لكل شيء؛ امتنع ألا يكون فيه أدلة عقلية علىٰ أصول الدين.

تناقض المتكلمين في الاستدلال العقلي علىٰ النبوة.

وإذا ما انتقلنا إلىٰ الدليل العقلي بمفهومه الكلامي، وبحثنا عن مدىٰ إمكانية كونه حجة يجب الرجوع إليها، فإنا نجد أن أهل الكلام قد اختلفوا في تحديد العقل الذي يجب الرجوع إليه، يقول شيخ الإسلام: «**ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي تتوقف إثبات النبوة عليها.**

فطائفة تزعم: أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما يقتضيه العقل».

أدلة صدق النبوة ليست محصورة في الأدلة الكلامية.

بعد منع شيخ الإسلام لدعوىٰ أهل الكلام: خلو الوحي من الدلالة العقلية الدالة علىٰ صدقة. انتقل إلىٰ إبطال دلالة العقل الكلامي علىٰ صدق الرسالة والنبوة، مستندًا علىٰ ما في العقل الكلامي من تناقض، تجلىٰ في تحديد الأدلة العقلية الدالة علىٰ صحة الرسالة، وصدق النبوة.

وقد استهل ذكر الخلاف الكلامي بعرض مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي، مشيرًا إلىٰ أن مذهبهم يقوم علىٰ أن العقل يعرف حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع، ثم إنهم قالوا: إنه يجب علىٰ الله جَلَّجَلَالُهُ أن يفعل الحسن، ويجب عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ألا يفعل ما تعارفوا علىٰ تسميته بالقبيح.

كيف كان استدلال المعتزلة علىٰ النبوة قائمًا علىٰ نزعتهم العقلية؟

وبناء علىٰ هذا الأصل الكلامي، فقد ذهبوا إلىٰ أنه يجب علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ أن يفعل الحسن، المتمثل في تأييد النبي الصادق بالمعجزات؛ لأن هذا مما يحث الناس علىٰ اتباعه، ويمتنع عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن يفعل القبيح، المتمثل في تأييد المدعي الكاذب للنبوة بشيء من المعجزات؛ لأن في هذا خداع للناس، وإيهام لهم بأن ذلك المدعي صادق في أنه نبي مرسل.

فكان العقل المجرد عن الوحي مصدر الدلالة علىٰ إثبات النبوة، فإنه يمتنع أن يؤيد جَلَّجَلَالُهُ المدعي للنبوة بالمعجزات؛ لأن تأييد الكاذب بالمعجزات قبيح، وأما تأييد النبي الصادق بالمعجزات، فشيء حسن، والحسن مما يجب عليه عَزَّوَجَلَّ أن يفعله بالعقل؛ فكان العقل دالًّا علىٰ أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يؤيد النبي الصادق بالمعجزات.

فكان قول المعتزلة في النبوة وإثباتها بالعقل، قائم علىٰ التحسين

والتقبيح، وهو ما تذهب فرقة كلامية أخرىٰ إلىٰ منعه، والمراد بها: الأشاعرة، الذين ينكرون التحسين والتقبيح العقليين[(١)]. فكان مذهب أهل الكلام في الاستدلال العقلي علىٰ النبوة مذهبًا متناقضًا.

ومع ما فيه من تناقض، فإن الاستدلال بالتحسين والتقبيح علىٰ إثبات النبوة، استدلال بدليل فاسد في ذاته؛ لأن المخالف للمعتزلة في منهجهم الاستدلالي، يمكن له أن يقول: إن هذا الدليل باطل لما يلي:

١ - أن الإيجاب العقلي علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فيه من السوء معه جَلَّجَلَالُهُ ما لا يخفىٰ؛ فإنه لا يصح للعبد المخلوق أن يوجب بعقله المخلوق شيئًا علىٰ الله الخالق عَزَّوَجَلَّ[(٢)].

٢ - أن المسيح الدجال، الذي يخرج في آخر الزمان مدعيًا الربوبية، يأتي بمعجزات وخوارق يعجز عنها الخلق؛ فدل هذا علىٰ فساد قول المعتزلة في الاستدلال بالتحسين والتقبيح العقلي علىٰ صدق النبوة؛ لأنه لو كان للخلق أن يوجبوا عليه جَلَّوَعَلَا شيئًا بعقولهم؛ لكان لهم أن يوجبوا عليه جَلَّجَلَالُهُ ألا يمكن المسيح الدجال من الاتيان بهذه الخوارق، خصوصًا وأن خذلان

---

(١) انظر: ص٥٣٣ - ٥٤١ من الشرح الذي بين يديك.

(٢) هذا لا يتعارض مع الإيمان بأن الله سبحانه وتعالىٰ حرم علىٰ نفسه أشياء، مثل الظلم؛ فإن المنع لمذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح، إنما هو لأن أحدهم يطلق لخياله العنان، ذاهبًا إلىٰ أن هذا مما يجب علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، وأما هذا فمما يحرم عليه عقلًا. وأما إن ورد النص بشيء؛ فليس لأحد أن يخالفه أبدًا، وذلك مثل ما رواه مسلم عن أبي ذر عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فيما روىٰ عن الله تبارك وتعالىٰ، أنه قال: «**يا عبادي إني حرمت الظلم علىٰ نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا**». أخرجه مسلم برقم: ٢٥٧٧.

المسيح الدجال المدعي للربوبية، أولىٰ من خذلان المدعي الكاذب للنبوة.

٣ - أن الأفعال الإلهية لها حكمة، فإن اقتضت الحكمة الإلهية ألا تختلط معجزات الأنبياء وآياتهم مع خوارق السحرة والدجالين؛ ظهر الفرق بينهما، وعلم أهل العلم والإيمان أن هذا نبي صادق، وهذا دجال من الدجاجلة. وإن اقتضت الحكمة الإلهية أن يتمكن الدجال من إظهار آيات تعجز عنها البشرية؛ تمكن من هذا، وكل هذا عائد إلىٰ الإرادة الإلهية، وأما البشر فإنهم لا يوجبون علىٰ الله شيئًا بعقولهم، وإنما هي الحكمة الإلهية؛ ليهلك من هلك عن بينه، ويزداد التقي رفعة.

دليل الحدوث عند المتكلمين.

ومن أصول الدين التي ذهب أهل الكلام إلىٰ أنها لا تثبت إلا بالدليل العقلي: وجود الله عَزَّوَجَلَّ وخلقه للعالم، يقول شيخ الإسلام: «**وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يعلم إما: بحدوث الصفات. وإما بحدوث الأفعال القائمة بها. فيجعلون نفي أفعال الرب ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها**».

نفي الصفات فرع عن الإيمان بدليل الحدوث.

بما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه الجملة، نجد أننا أمام دليل الحدوث من جديد، الدليل الذي أقامه أهل الكلام؛ للرد علىٰ الفلاسفة، زاعمين أن إثبات وجود الله جَلَّجَلَالُهُ لا يعرف حتىٰ يثبت حدوث العالم، ولا يعرف حدوث العالم؛ إلا بالعلم بحدوث الأجسام، ولا يعلم حدوث الأجسام إلا من خلال الإيمان

بالجوهر والعرض. وكل هذا مما تقدم بيانه ومناقشته[١].

سبب اعراض المتكلمين عن الدليل النقلي.

وبما أن دعوىٰ خلو النقل من الأدلة العقلية، وما تبعه من الذهاب إلىٰ وجود تعارض بين العقل والنقل، هما المستند الذي قام عليه القول بوجوب حمل نصوص الصفات علىٰ التأويل أو التفويض؛ فإن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يقف في إبطاله لهذا المستند علىٰ ما ذكره سابقًا، بل أردف هذا ببيان ما نتج عن هذا المستند من أخطاء؛ ليكون هذا أدعىٰ في بيان فساد المنهج المعرفي عند المتكلمين، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ نقيض قولهم؛ لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه، والسمع: إما أن يؤول. وإما أن يفوض.**

وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ وفق قولهم؛ لما تقدم».

يجب التسليم المطلق لنصوص الوحي.

يشير ابن تيمية إلىٰ النتيجة التي قامت علىٰ تبني أهل الكلام لدليل الحدوث، وما ذهبوا إليه من الاستدلال علىٰ خلق العالم بخلق الجواهر والأعراض، وأن الأعراض مخلوقه؛ لأنها توجد وتزول، والجواهر مخلوقة أيضًا؛ لأن الأعراض تحل بها؛ فكانت مخلوقة؛ لأن ما حل به العرض فهو مخلوق مثله مثل العرض.

ولكن هذا الدليل الكلامي اصطدم - كما تقدم بيانه بشكل مجمل - بأدلة

(١) انظر: ص ٦٥ - ص ٨٢ من هذا الكتاب.

نقلية، تثبت الصفات الفعلية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ وهنا تعارض العقل مع النقل، العقل المانع من وصف الله بالصفات الاختيارية؛ لأنها - عند أهل الكلام - أعراض مخلوقة، والأعراض المخلوقة لا تحل إلا بمخلوق، مع النقل المثبت لهذه الصفات.

ما المنهج الكلامي المتبع عند دعوىٰ تعارض النقل والعقل؟

❑ وبما أن العقل الكلامي النافي للصفات، قد تعارض مع النقل المثبت لها؛ فإن الحال لا يخلو من أربعة أمور:

١ - أن يصدق مقتضىٰ العقل والنقل؛ فيلزم تصديق النقيضين؛ وهو محال.

٢ - أن يردا معًا، وهذا محال؛ لأن النقيضين لا يمكن أن يرتفعا معًا.

٣ - أن يصدق النقل، ويكذب العقل، وهذا باطل؛ لأن صدق النقل - عند أهل الكلام - موقوف علىٰ العقل؛ فظهر أن تقديم النقل علىٰ العقل إبطال للعقل وللنقل معًا؛ فكان باطلًا.

٤ - أن يصدق العقل، ويحمل النقل علىٰ التأويل، أو علىٰ التفويض؛ وهذا هو الاحتمال الواجب عند أهل الكلام[1].

❑ وهذا التقسيم تقسيم غير صحيح. وإنما التقسيم الصحيح أن يقال: إن القول بتعارض دليلين، إما سمعيين، وإما عقليين، وإما سمعي وعقلي لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولىٰ: أن تكون دلالة الدليلين قطعية، سواء كانا سمعيين، أو كانا عقليين، أو كان أحدهما سمعيًا والآخر عقليًا، وهو احتمال باطل؛ لأنه لا

(١) انظر: أساس التقديس للرازي ص٣١٥ - ص٣١٦.

يتصور إمكان تعارض دليلين قطعيين.

الحالة الثانية: أن تكون دلالة الدليلين ظنية، فالمقدم هو الراجح مطلقًا، سواء كان هو العقلي أم النقلي؛ لأن دلالة كل منهما ظنية، والظن متفاوت؛ فيقدم الأولىٰ.

الحالة الثالثة: أن تكون دلالة أحدهما ظنية، ودلالة الآخر قطعية؛ فالقطعي هو المقدم، سواء كان هو العقلي أم النقلي، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكون دلالته قطعية لا لكونه عقليًا، ولا مانع يمنع من القول بتقدم العقلي تارة، والسمعي أخرىٰ، فأيهما كان قطعيًا كان تقديمه هو المتعين[(١)].

ثم إن شيخ الإسلام أشار إلىٰ أن أهل الكلام لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ وفق قولهم. ومراده بهذا: أن منهجهم في الاستدلال لا يقوم علىٰ التسليم المطلق للنص، كما هو الحال عند أهل السنة والجماعة؛ فإن منهج الاستدلال عند أهل الكلام يقوم علىٰ اشتراط عدم المعارض العقلي للنص، يقول الجويني: «كل ما جوزه العقل وورد به الشرع؛ وجب القضاء بثبوته»[(٢)].

وبما أنه يشترط في التسليم للنص، عدم المعارض العقلي؛ فإن هذا يعتبر قادحًا في الإيمان بالنص.

فإن قيل: هل منهج أهل السنة والجماعة يقوم علىٰ تقديم النقل، مع وجود المعارض العقلي. قلنا: منهج أهل السنة والجماعة لا يقوم علىٰ تقديم النقل، مع وجود المعارض العقلي، وإنما يقوم علىٰ منع وجود المعارض العقلي، وإن

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص٨٦ – ص٨٧.

(٢) لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص١١٢.

ظهر تعارض في بعض المواطن، فإنه سراب لا حقيقة له؛ لأن العقل الصريح الذي هو خلق الله، لا يمكن أن يتعارض مع النقل الذي هو شرعه جَلَّجَلَالُهُ.

فإن قيل: ما السبب في ظهور ما قد يوهم وقوع التعارض بين النقل والعقل. قلنا: قد يكون السبب أحد الأشياء التالية:

١ - ضعف النص، فإن البعض قد يأتي إلىٰ حديث موضوع، ويقرر أنه معارض للعقل، ثم يستدل به علىٰ وجود تعارض بين النقل والعقل. ولا شك أن هذا منهج فاسد؛ لأن النقل إنما هو: كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، وسنة نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما الأحاديث الموضوعة والمنكرة فليست من النقل في شيء، فإن وجد منها ما قد يتعارض مع العقل، امتنع أن يقال: إن النقل قد عارضه العقل. لأنها ليس من النقل.

٢ - سوء فهم النقل، كما تقدم بيانه في القاعدة الثالثة[1].

٣ - ضعف المعارض العقلي، فإن البعض قد يتوهم أن هذا أو ذلك دليل عقلي مستقيم، ولا يكون كذلك، بل يكون فاسدًا؛ لفساد مقدماته، أو فساد بعضها.

وعليه: فإن التعامل مع ما قد يظهر من تعارض بين النقل والعقل، يجب أن يكون علىٰ وفق المنهجية التي ذكرها شيخ الإسلام سابقًا.

نتيجة القول بتقديم العقل علىٰ النقل.

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أخذ في بيان شيء من الأخطاء الكبيرة، التي وقع فيها أهل الكلام؛ جراء قولهم بتعارض العقل والنقل، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وهؤلاء يضلون**

---

(١) انظر: ص ٢١٣ - ص ٢٣١ من هذا الكتاب.

من وجوه:

منها: ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية، ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر؛ فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

ومنها: ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه؛ فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

ومنها: ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

ومنها: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك؛ فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع».

القرآن حجة علىٰ الموافق والمخالف.

❑ يشير شيخ الإسلام إلىٰ أربعة أخطاء، وقع فيها أهل الكلام؛ بسبب ذهابهم إلىٰ وقوع التعارض بين النقل والعقل، وهذه الأخطاء:

هل يمكنك ذكر أدلة نقلية عقلية تدل علىٰ إثبات أصول الاعتقاد؟

١ – ما وقع فيه أهل الكلام من الذهاب إلىٰ أن نصوص السمع أخبار محضة، خالية من الأدلة العقلية الدالة علىٰ صحة الإسلام، وليس الأمر كذلك؛ لأن في القرآن والسنة من الأدلة العقلية ما يكفي ويفي في الدالة علىٰ أن الإسلام والنبوة من عند الله عَزَّوَجَلَّ؛ فتكون النصوص الشرعية المشتملة علىٰ أدلة عقلية: أدلة نقلية وعقلية في الوقت نفسه، فهي أدلة نقلية؛ لأنها نصوص من نصوص الوحي، وهي أدلة عقلية؛ لأنها براهين عقلية دالة علىٰ

المطلوب.

٢ - ظنهم أن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يعلم صدقه إلا عن طريق المعجزة، وهذا غلط منهم؛ فإن طرق العلم بصدقه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرة، منها:

أ - استحالة الكذب في حقه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لما كان عليه من الصدق والأمانة.

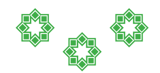
ب - إخباره عن الأمور الغيبية: الماضي منها والمستقبلي، أدلة تدل علىٰ صدق نبوته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ج - شهادة الأنبياء السابقين عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ بصدق نبوته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإخبارهم بصفاته، وأنه يبعث في مكة، وأنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يهاجر إلىٰ يثرب.

د - كمال التشريع والرسالة، أدلة علىٰ أنها وحي من عند الله عَزَّ وَجَلَّ.

٣ - ظنهم أن الشبهات الكلامية التي أقاموها أدلة عقلية صحيحة، وهو شيء غير لازم؛ فقد تكون أدلة عقلية صحيحة، وقد تكون شبهات باطلة.

٤ - ظنهم أن الأدلة العقلية المعارضة للسمع أدلة صحيحة يجب إثباتها، وليس الأمر كذلك؛ فإنه لا يمكن للعقل الصريح أن يعارض النقل الصحيح؛ فظهر أن ما توهموا أنه أدلة عقلية مخالفة للنقل، عبارة عن شبهات واهية.


منع وجود أي خطأ محتمل في أدلتهم العقلية.
ظنهم أن صدق الرسول لا يعلم إلا بالأدلة العقلية التي وضعوها.
الأخطاء المنهجية التي وقع فيها من قال بتعارض العقل والنقل.
دعوى خلو النقل من الأدلة العقلية.
تقديم الشبهات الكلامية على الأدلة النقلية الصحيحة.

الاستدلال العقلي على إثبات الصفات

بعد هذه المقدمة العامة، يصل شيخ الإسلام إلىٰ المقصد الرئيس من القاعدة، وهو: إبطال ما ذهب إليه أهل الكلام من أن العقل يوجب تأويل أو تفويض الصفات الإلهية. ولكي يؤكد ما ذهب إليه من أن العقل لا يمنع حمل نصوص الصفات علىٰ الحقيقة، وإجراءها علىٰ الظاهر، علىٰ وفق ما يليق بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فقد استدل بالعقل علىٰ إثبات بعض الصفات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**والمقصود هنا: أن من صفات الله تعالىٰ ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه: عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلىٰ ذلك قوله:** ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [المُلك:١٤] . **وقد اتفق النظار من مثبتة الصفات علىٰ أنه يعلم بالعقل عند المحققين أنه: حي، عليم، قدير، مريد.**

وكذلك السمع والبصر والكلام، يثبت بالعقل عند المحققين منهم.

بل وكذلك: الحب والرضا والغضب، يمكن إثباته بالعقل.

وكذلك علوه علىٰ المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة مثل: أحمد بن حنبل وغيره، ومثل: عبد العالي المكي، وعبد الله بن سعيد بن كلاب.

بل وكذلك: إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته. ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه يمكن رؤيته. وهذه الطريق أصح من تلك.

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين: بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا علىٰ أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا علىٰ أمور وجودية؛ يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدث، والكلام علىٰ هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع».

لا يوجد مانع عقلي من إثبات الصفات الذاتية والفعلية

يذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع، ومن هذه الصفات: الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، الحب، الرضا، الغضب.

كيف تستدل بالعقل علىٰ إثبات صفة الغضب؟

❑ وكل هذه الصفات قد تقدم معنا بيان دلالة العقل عليها، وذلك في الأصل الأول من الأصلين العظيمين[(١)].

❑ وأما في هذا الموضع، فإننا سنركز – مستعينين بالله – علىٰ إبراز دلالة العقل علىٰ:

◈ الصفة الأولىٰ: إثبات العلو:

العلو صفة كمال، دل عليها النقل، كما دل عليها العقل، ومن الأدلة العقلية الدالة علىٰ إثبات صفة العلو لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: أن يقال: إنه عَزَّوَجَلَّ لما خلق الخلق، فإنه لا يخلو من ثلاث حالات، هي:

كيف تستدل بالعقل علىٰ إثبات صفة العلو؟

١ – أن يكون الله جَلَّجَلَالُهُ خلقهم داخل ذاته. وهذا باطل؛ لأنه يستلزم القول بالحلول والاتحاد، وجميع الفرق الإسلامية مجمعة علىٰ بطلان هذا القول.

٢ – أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد خلقهم لا داخل ذاته ولا خارج ذاته.

(١) انظر: ص ١١٠ – ١٢١ من هذا الكتاب.

وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه إنكار وجود العالم، ولكن العالم موجود.

٣ - أن يكون الله خلقهم خارج ذاته. وهذا هو المتعين، ثم نقول: إن القول بأنه عَزَّوَجَلَّ قد خلق العالم خارجًا عن الذات الإلهية، لا يخلو:

أ - أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خلق العالم عن يمينه.

ب - أن يكون عَزَّوَجَلَّ قد خلق العالم عن يساره.

ج - أن يكون جَلَّجَلَالُهُ قد خلق العالم أمامه.

د - أن يكون الله عَزَّوَجَلَّ متقدمًا في المكان علىٰ العالم.

هـ - أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد خلق العالم في جهة العلو.

و - أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فوق العالم، بمعنىٰ: أنه خلق العالم وهو جَلَّجَلَالُهُ فوق العالم الحادث.

وجميع الاحتمالات احتمالات باطلة، يرفضها العقل، إلا الاحتمال الأخير، فإن العقل شاهد بصحته؛ لأن العلو صفة كمال؛ فوجب إثباتها لله جَلَّجَلَالُهُ؛ فظهر أنه جَلَّوَعَلَا خلق العالم، وأنه عَزَّوَجَلَّ فوق العالم.

واعتماد المنكر لصفة العلو، علىٰ دعوىٰ استلزام الإيمان بالعلو لكونه جَلَّجَلَالُهُ في مكان، استدلال بلفظ مجمل، لا يصلح لأن يكون معارضًا للأدلة النقلية، وللبراهين العقلية الدالة علىٰ إثبات صفة العلو لله عَزَّوَجَلَّ. وهذا من حيث الرد الإجمالي.

وأما من حيث التفصيل، فإن الاستدلال علىٰ إنكار صفة العلو بالذات، بدعوىٰ أنه مستلزم للقول بالمكان، لا يخلو من أحد احتمالين:

١ - أن يكون المكان مخلوقًا موجودًا. ونحن نمنع أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في مكان مخلوق.

٢ - أن يكون المكان معدومًا. ونحن نقول: إنه عَزَّوَجَلَّ فوق العالم، وليس فوق العالم أي شيء مخلوق، فإذا فسر المكان بما فوق العالم؛ كان حقيقته: أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فوق العالم وحده، ليس معه غيره؛ فلم يكن في إثبات صفة العلو لله جَلَّوَعَلَا أي محذور.

الصفة الثانية: الرؤية:

كيف تستدل بالعقل على إثبات رؤية المؤمنين لربهم؟

رؤية الله عَزَّوَجَلَّ مما أثبته النقل، ودل عليه العقل، وقد أشار الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ شيء من الطرق العقلية التي اعتمد عليها أهل العلم؛ لإثبات الرؤية بالعقل، ومنها:

١ - الاستدلال بالوجود علىٰ إثبات الرؤية؛ فإن كل موجود تصح رؤيته، يقول الجويني: «الدليل علىٰ جواز الرؤية عقلًا: أن الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجود، وكل موجود مرئي»(١).

٢ - إثبات الرؤية بأن كل قائم بنفسه يُمكِنُ رؤيته. وهذا الطريق يذكر ابن تيمية أنه أصح من الطريق الأول. والسبب في هذا: أن الأول يثبت الرؤية قطعًا، وأما هذا الدليل فيثبت الإمكان؛ فكان أدق من الأول؛ لأنه قد توجد أشياء لا يراها الإنسان، أو يمكن لبعضهم أن يراها، ويتعذر علىٰ بعض الناس أن يراها.

٣ - الاستدلال العقلي القائم علىٰ تقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما

(١) لمع الأدلة لأبي المعالي الجويني ص١٠١.

يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا علىٰ أمور وجودية، وما لا يتوقف إلا علىٰ أمور وجودية؛ يكون اتصاف واجب الوجود به أولىٰ من غيره؛ لأن وجوده أكمل؛ ولأنه جَلَّجَلَالُهُ الواهب للكمال؛ فهو أحق باتصافه به من الممكن المحدث؛ فلما كانت الرؤية متعلقة بالموجود؛ كان الله عَزَّوَجَلَّ مرئيًا يوم القيامة؛ لأن النقل يدل علىٰ ثبوت الرؤية، والعقل يدل عليه أيضًا.

وأما الكمال الذي هو كمال لنوع من الموجودات دون نوع، فإنه لا يكون كمالًا للموجود من حيث هو موجود، وذلك مثل الأكل والشرب، فإن الإنسان الآكل والشارب أكمل من الإنسان العاجز عنهما، ولكن الأكل والشرب ليس صفة كمال للموجود من حيث هو موجود؛ لأن الأكل والشرب مستوجب لحاجة الآكل والشارب. ومستوجب لوجود الخارج. ومن هنا كانت الملائكة صمدًا، لا تأكل ولا تشرب؛ فكانت أكمل من الإنسان من هذه الناحية. وكذلك النوم، فإن المريض العاجز عن النوم، أنقص من الإنسان الصحيح القادر علىٰ النوم. ولكنها جميعًا صفات يجب أن ينزه عنها عَزَّوَجَلَّ؛ لأنها ليست كمالًا للموجود من حيث هو موجود، ولكنها صفات كمال لبعض الموجودات دون بعض[1].

وجه دلالة العقل علىٰ إثبات الصفات.

وبالرجوع إلىٰ الاستدلال العقلي علىٰ إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، نجد ابن تيمية يؤكد علىٰ دلالة العقل علىٰ إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، قائلًا: «**والمقصود هنا: أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نظار السنة في هذا الباب: أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين؛ للزم اتصافه بالأخرىٰ.**

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٦ ص١٤٠.

فلو لم يوصف بالحياة؛ لوصف بالموت. ولو لم يوصف بالقدرة؛ لوصف بالعجز. ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام؛ لوصف بالصمم والخرس والبكم.

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم؛ لكان داخلًا فيه؛ فسلب إحدىٰ الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرىٰ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات؛ فتنزيه الخالق عنها أولىٰ.

وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق أولىٰ؛ فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها، مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها».

لو لم يكن سبحانه موصوفًا بالكمال للزم اتصافه بما يقابله.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن العقل يدل علىٰ إثبات صفات الكمال من أكثر من طريق، منها:

١ - أنه لو لم يكن سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين؛ للزم اتصافه بالأخرىٰ.

٢ - أن واهب الكمال جَلَّ جَلَالُهُ أولىٰ به؛ فكل صفة كمال اتصف بها المخلوق، فالخالق أولىٰ بها.

وهذه الطرق العقلية مما قد تقدم بيانه[1]. ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ فرق بين الدليلين العقليين، مشيرًا إلىٰ:

١ - الطريق الأول يقوم علىٰ إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها، فينفىٰ

(١) انظر: ص ٣٥٥ - ص ٣٦٢ من هذا الشرح.

عنه عَزَّوَجَلَّ جميع صفات النقص، ثم يثبت له ما يقابلها، فإن نُفي عنه جَلَّجَلَالُهُ الجهل، وجب إثبات صفة العلم؛ لأنه لا يوجد موجود بلا صفات؛ فوجب إثبات أحد الصفتين المتقابلتين، وهكذا في بقية الصفات.

٢ - الطريق الثاني يقوم علىٰ إثبات صفات الكمال بنفسها، من غير النظر إلىٰ ما يقابلها من صفات النقص، فهو طريق يقوم علىٰ النظر إلىٰ الصفة بعينها، فإن كانت صفة كمال للموجود من حيث هو موجود؛ وجب إثباتها لله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه عَزَّوَجَلَّ هو من وهبها للمتصف بها؛ فدل ذلك علىٰ أنها صفة ثابتة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأنه يمتنع عقلًا أن يهب جَلَّجَلَالُهُ لغيره صفة كمال، ولا يكون جَلَّوَعَلَا متصفًا بها[1].

الأدلة العقلية على وجوب إثبات الصفات الإلهية

لو لم يكن عز وجل موصوفًا بأحد الصفتين المتقابلتين؛ لوجب أن يوصف بالصفة المقابلة، فلما كانت صفات الكمال مقابلة لصفات النقص؛ وجب إثبات صفات الكمال له سبحانه وتعالى؛ لأن نفيها عنه جل جلاله يوجب وصفه بما يقابلها من صفات النقص.

أن واهب الكمال أَوْلَى به؛ بمعنى: أن كل صفة كمال موجودة في العالم؛ فهي مخلوقة، والله عز وجل هو من أوجدها؛ فيستحيل أن يخلق جل جلاله كمالًا هو فاقد له، غير متصف به أزلًا؛ فوجب وصفه عز وجل بكل صفة كمال لا نقص فيها.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص٥٩٠.




اعتراض الآمدي على دليل التقابل

مع وضوح الاستدلال العقلي القائم علىٰ إثبات صفات الكمال، بناءً علىٰ نفي ما يقابلها من صفات النقص، وأنه عَزَّوَجَلَّ لو لم يكن موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين؛ للزم اتصافه بالأخرىٰ، فلو لم يوصف جَلَّوَعَلَا بصفات الكمال؛ لوصف بما يقابلها من صفات النقص. فقد وجد من نازع في دلالة هذا الدليل، وأورد عليه من الشبهات ما ظن أنه مبطل للاستدلال به، يقول شيخ الإسلام: «وقد اعترض طائفة من النفاة علىٰ هذه الطريقة، باعتراض مشهور، لبسوا به علىٰ الناس؛ حتىٰ صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته، ويضعف الإثبات به، مثل: ما فعل من فعل ذلك من النظار، حتىٰ الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية، وأمثالهم من الجهمية.

فقالوا: القول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات، كالسمع والبصر والكلام مع كونه حيًا؛ لكان متصفًا بما يقابلها. فالتحقيق فيه متوقف علىٰ بيان حقيقة المتقابلين، وبيان أقسامهما.

فنقول: أما المتقابلان فلا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو: إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب. أو يصح ذلك في أحد الطرفين. ولأنهما متقابلان بالسلب والإيجاب وهو تقابل التناقض، والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب، علىٰ وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما. كقولنا: زيد حيوان، زيد ليس بحيوان.

ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب: أنه لا واسطة بين الطرفين، ولا استحالة لأحد الطرفين من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب؛ إذ كون الموجود واجبًا بنفسه، وممكنا بنفسه؛ لا يجتمعان ولا يرتفعان».

ما ثبت بيقين لا يرفع إلا بيقين.

يذكر شيخ الإسلام ما كان من الآمدي، من انسياق خلف شبهة الباطنية، في إنكارهم للصفات الإلهية، وهو شيء قد تقدم معنا الإشارة إليه في الأصل الأول من الأصلين العظيمين، ولكن يحسن أن نشير هنا إشارة مجملة إلىٰ أصل شبهتهم، وذلك أن غلاة النفاة من الباطنية قد ذهبوا إلىٰ نفي النفي والإثبات، بمعنىٰ: أنهم ينفون إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، وينفون نفيها عنه جَلَّجَلَالُهُ؛ فقيل لهم: يلزمكم تشبيهه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن ينفىٰ عنه الحياة والموت، وهكذا في بقية الصفات المتقابلة.

وعلىٰ هذا الاعتراض، اعترض الباطنية بقولهم: إنما يمتنع نفي النقيضين في الموجود القابل لهما، أو لأحدهما، وأما إن كان الموجود غير قابل للصفتين المتقابلتين؛ فيصح أن ينفيا عنه جميعًا؛ لأن تقابلهما هو من باب تقابل العدم والملكة، لا من باب تقابل السلب والإيجاب. ومثلوا لهذا بالجدار، فإنه لا يقال له: أعمىٰ، ولا بصير. لأنه ليس بقابل لهما، ومتىٰ ما نفينا البصر عن الجدار، فإن هذا لا يعتبر تنقصًا له؛ لأنه لم تنف عنه صفة هو قابل لها.

وعلىٰ هذا – أي: علىٰ القول بوجود تقابل العدم والملكة – قام موقفهم

من توحيد الأسماء والصفات؛ حيث ذهبوا إلىٰ نفي صفات الكمال، ونفي ما يقابلها من صفات النقص؛ لأن تقابلها عندهم هو من تقابل العدم والملكة، لا من تقابل السلب والإيجاب؛ فإنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ - عند الباطنية - لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، ولا يقبل الاتصاف بما يقابلها من صفات النقص.

وممن تأثر بهذه الشبهة: الآمدي، ونظرًا لوجود سقط في كلامه المذكور هنا؛ فسوف أقوم بتلخيصه من كتابه: أبكار الأفكار.

فقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ وعفا عنه أن القول بأنه لو لم يكن عَزَّوَجَلَّ متصفًا بهذه الصفات؛ لكان موصوفًا بما يقابلها من صفات النقص، موقوف علىٰ بيان حقيقة التقابل، وبيان أقسامه، ثم إن الآمدي قام بتقسيم التقابل إلىٰ:

◈ النوع الأول: تقابل التناقض:

هل هناك فرق بين تقابل التناقض وتقابل السلب والإيجاب؟

تقابل التناقض هو ما لا يصح فيه اجتماع المتقابلين، فلا يجتمعان في شيء واحد، من جهة واحدة، لا في الصدق، ولا في الكذب. هذا هو تقابل التناقض، المتمثل في اختلاف القضيتين في الإثبات والنفي، كقولنا: زيد حيوان، وزيد ليس حيوانا، ومن خاصية هذا النوع من أنواع التقابل:

١ - استحالة اجتماع طرفيه في الصدق أو الكذب.

٢ - أنه لا واسطة بين الطرفين، أي: بين الصدق والكذب، فإما الصدق، وإما الكذب، ولا ثالث لهما.

٣ - أنه لا استحالة لأحد طرفيه، بل الإثبات مكن، والنفي ممكن، وإنما المستحيل: اجتماع النفي والإثبات.

◈ **النوع الثاني: ما يصح فيه اجتماع الصدق والكذب في أحد الطرفين:**

هذا النوع يختلف عن النوع السابق، من جهة إمكانية اجتماع الصدق والكذب في أحد الطرفين، ثم هذا لا يخلو:

١ - أن يتحافظا؛ فهما المتقابلان بالتضايف، وهما: المتقابلان اللذان لا يفهم أحدهما إلا إن كان الآخر مفهومًا، مثل: الأبوة والبنوة، فلا يمكن أن نفهم معنىٰ أب، إلا إن عقلنا معنىٰ ابن، ولا يمكن أن نفهم معنىٰ ابن، إن لم نفهم معنىٰ أب.

٢ - ألا يتحافظا، وهذا لا يخلو:

أ - أن يسد كل واحد منهما مسد الآخر، بمعنىٰ: أنه إن ثبت أحدهما فقد ارتفع الآخر ولا بد؛ فهما المتقابلان بالتضاد[(١)]، اللذان يمكن اجتماعهما في النفي دون الإثبات، مثل: السواد والبياض، فيمكن أن ننفي السواد والبياض عن الحصان، ولكن لا يمكن أن نثبت له السواد والبياض في النقطة الواحدة، والسبب في جواز اجتماع الضدين في النفي دون الإثبات: وجود واسطة بين طرفي التضاد، فقد يكون الشيء أحمر، أو غير هذا من الألوان.

ب - ألا يسد أحدهما مسد الآخر؛ وهذا هو تقابل العدم والملكة، والمراد بالملكة: كل صفة يمكن أن يتصف بها الموصوف، إما لجنسه: كالبصر للإنسان. أو لنوعه: كالكتابة لزيد. أو لشخصه: كاللحية لعمرو. والعدم هو: عدم وجود هذه الصفة فيما ليس من شأنه أن يتصف بها، مثل: عدم اتصاف الجدار بالبصر. ولما لم تكن ملكة البصر ثابتة للجدار؛ لم يقل أحد له: أعمىٰ.

---

(١) لمعرفة الفرق بين التناقض والتضاد: انظر: ص ١٣٢ من هذا الكتاب.

❑ **وعلىٰ هذا: فإن تقابل الصفات في حقه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يخلو:**

أولًا: أن يراد بتقابل الصفات في حق الله جَلَّجَلَالُهُ: تقابل التناقض بالسلب والإيجاب، وهو: ألا يخلو عَزَّوَجَلَّ من كونه: سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، أو ليس كذلك؛ وهو ما يقوله الخصم(١).

ثانيا: أن يراد به تقابل المتضايفين، وهو غير محقق بين البصر والعمىٰ، والسمع والطرش، ونحوه. ثم إنه لا يلزم من نفي أحد المتضايفين، ثبوت الآخر؛ لأنه ربما انتفيا جميعًا.

ثالثا: أن يراد بالتقابل: تقابل التضاد، وهذا إنما يصح في حقه جَلَّجَلَالُهُ؛ لو كان قابلًا لتوارد الأضداد عليه، وهو غير مسلم. مع أنه لو كان عَزَّوَجَلَّ قابلًا لتوارد الأضداد عليه، لم يلزم من نفي أحد الضدين ثبوت الآخر؛ لجواز ارتفاعهما جميعًا؛ لوجود واسطة بينهما. ولأجل هذا لا يصح أن يقال: إن الباري سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بأسود، وليس بأبيض. تعالىٰ جَلَّجَلَالُهُ عن هذه الأقوال.

هل يمكنك أن تلخص اعتراض الباطنية؟

رابعًا: أن يراد بالتقابل: تقابل العدم والملكة، وهنا لا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم، ولا بالعكس؛ إلا في محل قابل لهما، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمىٰ ولا بصير.

وعلىٰ هذا: فإن نفي صفات الكمال عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لا يستوجب وصفه بما يقابلها من صفات النقص؛ لأن تقابل الصفات في حقه عَزَّوَجَلَّ ليس من تقابل التناقض(٢).

(١) مراد الآمدي بالخصم: من يثبت الصفات مستدلاً بهذا الدليل.

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ج١ ص٢٧١ – ص٢٧٣.

وما ذكره الآمدي هنا، قد ناقشه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل، وبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه الحجة التي حاول الآمدي أن يزيفها، هي الحجة التي اعتمد عليها قدماء الأشاعرة في إثباتهم للصفات الإلهية بالعقل، ذاكرًا أنها حجة مبنية علىٰ: أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده[1].

وبهذا نجد أن الآمدي قد اختلف مع قدماء الأشاعرة في الاستدلال بهذا الدليل العقلي علىٰ إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ، فبينما استدل به القدماء، ذهب الآمدي إلىٰ التوسع في عرض معنىٰ التقابل، ذاكرًا أن من التقابل ما يمنع رفع النقيضين، ومن التقابل ما لا يمنع رفع النقيضين، ثم ذهب إلىٰ أن نفي صفات الكمال ونفي نقيضها هو في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من التقابل الذي لا يمنع رفع النقيضين.

وهذا مما يكشف لطالب الحق ما في علم الكلام من حيرة وتناقض، فإن الآمدي في حين يتبنىٰ مذهب الباطنية في أنواع التقابل، هو في الوقت نفسه من الأشاعرة، الذين يثبتون سبع صفات علىٰ الحقيقة، ثم يحملون البقية علىٰ التأويل أو التفويض، فكان تبني الآمدي لحجة الباطنية ردًا علىٰ الأشاعرة في الصفات؛ لأنه لا يصح أن يقال: إن تقابل الصفات في حقه جَلَّجَلَالُهُ هو من باب تقابل العدم والملكة، الذي لا يمنع من نفي الصفتين المتقابلتين. ثم مع هذا كله يؤمن الأشاعرة بسبع صفات علىٰ الحقيقة.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٤ ص٤٠.

حكم حصر النقيضين في السلب والإيجاب.

وإذا ما رجعنا إلىٰ ما ذكره شيخ الإسلام في التدمرية، من مناقشة لما ذكره الآمدي؛ نجده يقول: «**فإذا جعلتم هذا التقسيم: وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب؛ فلا يصح حصر النقيضين - اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان - في السلب والإيجاب.**

وحينئذ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلىٰ هذا: فمن جعل الموت معنىٰ وجوديًا؛ فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت، هو من هذا الباب.

وكذلك العلم والجهل والصمم والبكم ونحو ذلك.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا القسيم يتداخل؛ فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هما نوع منه».

لا يخلو تقابل التناقض من أحد الصفتين.

كيف ترد علىٰ من قال: إن تقابل الصفات في حقه جَلَّجَلَالُهُ هو من تقابل العدم والملكة؟

بما أن المخالف يهدف إلىٰ إبطال الاستدلال بدليل التقابل علىٰ وجوب إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ، من خلال تنويع التقابل، مع الذهاب إلىٰ أن تقابل صفات الكمال وصفات النقص في حقه جَلَّجَلَالُهُ ليس من باب تقابل السلب والإيجاب، الذي يوجب إثبات أحد المتقابلين، بل هو من باب تقابل العدم والملكة، الذي يصح فيه رفع المتقابلين معًا.

فإن ابن تيمية يهدف إلىٰ إبطال ما ذهب إليه الآمدي من تنويع للتقابل،

وأنه ينقسم إلىٰ أربعة أنواع، وهي:

١ - تقابل التناقض بالسلب والإيجاب.

٢ - تقابل التضايف.

٣ - تقابل التضاد.

٤ - تقابل العدم والملكة.

❑ ولإيضاح الأمر بشكل أدق، نقول: إن شيخ الإسلام يهدف إلىٰ:

١ - إبراز أن التقابل ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام فقط، وأما تقابل العدم والملكة فهو اصطلاح اصطلح عليه أهل الفلسفة والمنطق، وهو في الحقيقة تقابل يتداخل مع تقابل السلب والإيجاب، وليس نوعًا مستقلًا.

٢ - التأكيد علىٰ أن تقابل الصفات في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو من باب تقابل السلب والإيجاب.

وليصل ابن تيمية إلىٰ مراده، في إبطال مذهب المخالف في قوله بوجود تقابل العدم والملكة، فإنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قام بإبطال القسمة الرباعية التي ذكرها الآمدي، معتمدًا علىٰ أن النقيضين عند المخالف لا يجتمعان ولا يرتفعان. مبينا أن هذا الشرط أي: عدم الاجتماع والارتفاع، قد يوجد في تقابل العدم والملكة عند من يقول به، بيان هذا:

١ - وجود نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، مثل: الموت عند من يجعله معنىٰ وجوديًا، ذاهبًا إلىٰ أنه ليس سلبًا للحياة، بل هو شيء موجود مخلوق؛ فإن الموت لا يجتمع مع الحياة، وقد يوجد شيء يقال فيه: إنه يخلو من الحياة

والموت. فظهر أنه لا يصح حصر النقيضين - اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان - في تقابل التناقض، كما فعل الآمدي.

٢ - أن هذا التقسيم الذي ذكره الآمدي، تقسيم يتداخل، بيانه:

أ - أن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، فإن العدم والملكة إما إثبات لصفة، أو نفي لها؛ فكان متداخلًا مع السلب والإيجاب؛ لأن تقابل السلب والإيجاب إما نفي أو إثبات.

ب - أن المتضايفين يدخلان في المتضادين، بيانه: أن حد تقابل التضاد: أن ثبوت أحد المتقابلين موجب لارتفاع الآخر، وأما ارتفاعهما معًا فأمر ممكن. وهذا الحد موجود في تقابل الأبوة والبنوة؛ فإنه يمكن اجتماع المتضايفين في النفي دون الإثبات، مثال هذا: أن يقال: إن زيدًا ليس أبًا لعمرو، وليس ابنا لصالح، فنفينا الأبوة والبنوة معًا، ولكن لا يمكن أن نثبت له البنوة من رجلين مختلفين.

ومقصد ابن تيمية من إبرازه لما في تقسيم الآمدي للتقابل من خلل: التأسيس لما يريد أن يؤكده، من أن تقابل العدم والملكة ليس إلا تقابلًا داخلًا في تقابل السلب والإيجاب، وليس نوعًا مستقلًا.

وجه دلالة العقل علىٰ إثبات الصفات.

ثم ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ اعتراضًا علىٰ لسان المخالف، يورده ردًا علىٰ ما ذكره ابن تيمية من أن تقابل العدم والملكة داخل ومتداخل مع تقابل السلب والإيجاب. يقول شيخ الإسلام: «**فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب: ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو: أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له؛ ولهذا**

جعل من خواصه: أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلىٰ الآخر.

قيل له: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن غاية هذا: أن السلب ينقسم إلىٰ نوعين:

أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به.

والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به.

ويقابل الأول: إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب.

والثاني: إثبات ما يجب اتصافه به.

فيكون المراد به: سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا: زيد حيوان. فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر؛ فإن هذا سلب ممتنع. وعلىٰ هذا التقدير: فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث: إما موجود وإما معدوم. يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك؛ فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد علىٰ المتقابلين جميعًا، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

وأيضًا: فإنه علىٰ هذا التقدير؛ فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حيًا، أو عليمًا، أو سميعًا، أو بصيرًا، أو متكلمًا، أو لا يكون. كان مثل قولنا: إما أن يكون موجودًا، وإما أن لا يكون. وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب؛ فيكون الآخر مثله؛ وبهذا يحصل المقصود».

لا يطلق الدليل إلا علىٰ ما أفاد علمًا أو غلبة ظن.

❑ خلاصة هذا الاعتراض: أن المعترض قد يقول: أعني بالسلب

والإيجاب: أن يسلب عن الشيء صفة يقبل الاتصاف، مثل: سلب البصر عن زيد من الناس، فإن زيدًا يقبل الاتصاف بالبصر، ولكنه سلب عنه؛ ولهذا جعل من خواص هذا التقابل: أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلىٰ الآخر، بمعنىٰ: أن البصر قد يستحيل إلىٰ العمىٰ عياذًا بالله.

وأما تقابل العدم والملكة فهو سلب صفة يمتنع علىٰ الشيء أن يتصف بها، مثل: سلب البصر عن الجدار.

❑ وهنا نجد أن المخالف يريد أن يعترض علىٰ إدخال شيخ الإسلام لتقابل العدم والملكة في تقابل السلب والإيجاب، من خلال التفريق بين السلوب، فإن كان سلبًا لممكن؛ كان التقابل تقابل سلب وإيجاب. وإن كان السلب سلبًا لممتنع؛ كان تقابل عدم وملكة. وابن تيمية يجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

◈ الجواب الأول: أن غاية هذا الاعتراض: أن السلب ينقسم إلىٰ نوعين:

١ - سلب الصفة التي يمكن اتصاف الشيء بها. مثل: سلب السمع عن الإنسان القابل للاتصاف به.

٢ - سلب الصفة التي لا يمكن اتصاف الشيء بها، مثل: سلب السمع عن الجدار غير القابل للاتصاف به.

وعلىٰ هذا الجواب، الذي هو في الحقيقة حكاية وتقرير لمذهب المخالف، يقوم الجواب الثاني.

◈ الجواب الثاني: أن الإيجاب ينقسم إلىٰ نوعين:

١ - إثبات الصفة التي يمكن اتصاف الموصوف بها، مع أنه لا يجب أن

يكون موصوفًا بها، مثل: العلم، فإن الإنسان قد تُثبت له هذه الصفة، ولكن لا يجب أن تكون صفة ثابتة في كل إنسان، فإن من الناس من هو جاهل، ومنهم من هو ناقص في عقله، ومنهم المجنون.

٢ - إثبات الصفة التي يجب اتصاف الشيء بها، مثل:

أ - الوجود، فإنه صفة ثابتة لزيد ولعمر ولغيرهما من الناس، وثابتة للجدار؛ فإنه لا يوجد إنسان أو جدار إلا وهو متصف بالوجود.

ب - صفات الكمال بالنسبة لله جَلَّجَلَالُهُ، فإن الإله عَزَّوَجَلَّ كامل بالاتفاق، والكامل جَلَّوَعَلَا لا بد أن يكون موصوفًا بكل صفات الكمال التي لا نقص فيها؛ فظهر أنه يجب إثبات صفات الكمال له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وقد استرسل ابن تيمية في مناقشته للآمدي، ذاكرًا لاعتراض قد يرد علىٰ لسان الغلاة؛ نفاة الأسماء والصفات، مفاده: أن المخالف قد يذهب إلىٰ نفي الأسماء والصفات جميعًا، فلا يقال: موجود، ولا حي، ولا عليم... لأنها أسماء لمخلوقاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأما استعمالها في حقه جَلَّجَلَالُهُ فهو مجاز. ورده بأن هذا الاعتراض لا يصح؛ لأنه يفضي إلىٰ جعل تقابل الممكنات في الوجود والعدم، من باب تقابل العدم والملكة؛ كقولنا: المثلث: إما موجود وإما معدوم. وهذا غير صحيح؛ فإنه لا يخلو المثلث، أو غيره من الممكنات عن الوجود والعدم. وهذا شيء قد تقدم بيانه في الأصل الأول[1].

وبالعودة إلىٰ ما ذكره شيخ الإسلام في القاعدة السابعة، من مناقشة لقول الآمدي، نجد أنه يؤكد علىٰ أن السلب إما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به،

---

(١) انظر: ص ١٢٨ - ص ١٣٠ من هذا الشرح.

أو سلب ما لا يمكن اتصافه به. وأما الإيجاب فإما: إثبات ما يمكن اتصاف الشيء به ولا يجب، أو إثبات ما يجب اتصاف الموجود به. يظهر لنا أن دليل التقابل يدل علىٰ وجوب إثبات صفات الكمال لله جَلَّوَعَلَا؛ لأنه لا يوجد موجود بلا صفات، وصفات النقص لا يمكن اتصاف الرب جَلَّجَلَالُهُ بها، وأما صفات الكمال فإنها واجبة له عَزَّوَجَلَّ؛ فوجب إثباتها له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فإذا قيل: إما أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حيًا، أو عليمًا، أو سميعًا، أو بصيرًا، أو متكلمًا، أو لا يكون. كان الجواب: وجوب إثبات هذه الصفات له جَلَّجَلَالُهُ؛ فإنها صفة كمال يجب إثباتها، وحكمها حكم صفة الوجود، فإذا قال قائل: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إما: أن يكون موجودًا، وإما ألا يكون. كان الجواب: إنه جَلَّوَعَلَا موجود؛ لأن الوجود والعدم متقابلان تقابل السلب والإيجاب.

وكذلك جميع صفات الكمال التي يقول بها أهل السنة والجماعة، تأخذ الحكم نفسه، وبهذا يحصل المقصود، ويظهر أن إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ شيء واجب بدلالة العقل؛ فبطلت دعوىٰ تعارض العقل والنقل؛ وتبين أنه لا مسوغ لحمل نصوص الصفات علىٰ التأويل أو التفويض، وأن المتعين: أن تحمل علىٰ الظاهر المتبادر إلىٰ الذهن، علىٰ وفق ما يليق بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

التفريق بين إثبات الصفات للخالق وإثباتها للمخلوق.

ويواصل ابن تيمية مناقشة الشبهة التي أوردها الآمدي، في اعتراضه علىٰ دليل أهل السنة العقلي، القائم علىٰ إثبات صفات الكمال بنفي نقيضها، قائلًا: «**فإن قيل: هذا لا يصح، حتىٰ يعلم إمكان قبوله لهذه الصفات.**

قيل له: هذا إنما اشترط فيما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان، فأما الرب تعالىٰ فإنه بتقدير ثبوتها له؛ فهي واجبة ضرورة؛ فإنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء؛ فإن ذلك يوجب: أن يكون تارة حيًا وتارة ميتًا، وتارة أصم وتارة سميعًا، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص؛ وذلك منتف قطعًا.

بخلاف من نفاها، وقال: إن نفيها ليس بنقص؛ لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصًا، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة.

وقيل له أيضًا: أنت في تقابل السلب والإيجاب: إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين؛ لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما: موجود، وإما معدوم. والممتنع الوجود إما: موجود، وإما معدوم. لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجود، والآخر معلوم الامتناع، وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما؛ صح أن تقول: إما أن يكون حيًا، وإما ألا يكون، وإما أن يكون سميعًا بصيرًا، وإما أن لا يكون. لأن النفي إن كان ممكنا؛ صح التقسيم، وإن كان ممتنعًا؛ كان الإثبات واجبًا؛ وحصل المقصود».

كل صفة ممكنة له سبحانه فهي ثابتة له أزلًا.

يورد شيخ الإسلام اعتراضًا علىٰ لسان الآمدي، مفاده: أنه لا يصح الاستدلال بدليل التقابل علىٰ إثبات صفات الكمال له جَلَّجَلَالُهُ؛ إلا إن علمنا أنه يمكن قبوله عَزَّوَجَلَّ لهذه الصفات. ثم يرد علىٰ هذا الاعتراض، مبينا أن العلم بإمكان الاتصاف بهذه الصفات، إنما يشترط في المخلوق، الذي يمكن أن يتصف بصفات الكمال، ويمكن أن يتصف بما يقابلها من صفات النقص.

لماذا يجب أن نثبت أزلية صفات الكمال الممكنة لله عَزَّوَجَلَّ؟

وأما الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فإن مجرد إمكان اتصافه بصفات الكمال، يدل علىٰ أنه متصف بها قطعًا؛ فإنها صفات كمال، وصفات الكمال شيء لا يمكن أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فاقدًا له؛ فإن العقلاء قد اتفقوا علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ إله كامل، والإله الكامل لا يمكن أن يكون فاقدًا لشيء من صفات الكمال؛ فإن ذلك يوجب: أن يكون تارة حيًا وتارة ميتًا، وتارة أصم وتارة سميعًا، وهذا باطل قطعًا؛ لأن نفي صفات الكمال مع الإيمان بأنه يمكن أن يتصف بها جَلَّوَعَلَا؛ يوجب نسبة النقص إليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وهذا بخلاف من نفىٰ صفات الكمال عنه جَلَّجَلَالُهُ؛ لظنه أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال بهذا القول يذهب إلىٰ أنه جَلَّوَعَلَا لا يتصف بصفات الكمال؛ لأنه ليس قابلًا للاتصاف بها، وعلىٰ هذا فإنه جَلَّجَلَالُهُ لا يتصف بما يقابلها من صفات النقص؛ لأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ - عند هذا القائل - لا يتصف بشيء من الصفات. وبطلان هذا معلوم بالضرورة؛ لأنه رفع للصفتين المتقابلتين، اللتين لا يخلو منهما موجود.

وبالعودة إلىٰ أصل المسألة، وهو: مناقشة الاعتراض علىٰ دليل التقابل، نجد أن ابن تيمية يبطل هذا الاعتراض من وجه آخر، وهو: أن المخالف في تقابل السلب والإيجاب، لا يخلو:

١ - أن يشترط العلم بإمكان الطرفين. وهنا لا يصح له أن يقال: واجب الوجود إما: موجود، وإما معدوم. وممتنع الوجود إما: موجود، وإما معدوم. لأن حكم الطرفين معلوم؛ فإن وجوب وجود واجب الوجود معلوم؛ فالعاقل يعلم أن وجوده جَلَّجَلَالُهُ واجب، ويعلم أن عدم وجوده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ممتنع.

وكذلك القول في المثال الثاني؛ فإن العاقل يعلم أن وجود ممتنع الوجود ممتنع.

٢ - أن يشترط العلم بإمكان أحد الطرفين فقط. وهنا يصح أن يقول: إما أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حيًا، وإما ألا يكون حيًا، وإما أن يكون جَلَّجَلَالُهُ سميعًا بصيرًا، وإما أن لا يكون. وعلىٰ هذا فإن الحال لا يخلو:

أ - أن يكون النفي ممكنا؛ بمعنىٰ أن يقال: إما أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حيًا، وإما ألا يكون حيًا... وهنا صح التقسيم، وبما أنه قد صح التقسيم؛ فإنه يجب إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأن تنزيهه عن صفات النقص واجب، وتنزيهه عن صفات النقص موجب لوصفه بما يقابلها من صفات الكمال؛ لأنه لا وجود لموجود مجرد عن الصفات جميعًا.

ب - أن يكون نفي صفات النقص ممتنعًا؛ فيكون إثبات صفات الكمال واجبًا؛ لأنه لا وجود لموجود بلا صفات، ونفي صفات النقص - عند المخالف - ممتنع؛ فوجب إثبات صفات الكمال.

وبكل تقدير فقد حصل المقصود، وبان أنه يلزم إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه لو لم يكن موصوفًا بصفات الكمال؛ لكان سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موصوفًا بصفات النقص.

حكم نفي الصفات.

وعلىٰ فرض أن المخالف لم ير أن هذا الاستدلال يدل علىٰ وجوب إثبات صفات الكمال، بل ذهب إلىٰ أنه يصح له أن ينفي الصفات لا أن يثبتها، فإنه يمكن مناقشته من خلال ما ذكره شيخ الإسلام: «**فإن قيل: هذا**

يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب، ونحن نسلم ذلك كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته: أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.

فيقال له: علىٰ هذا التقدير: فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له؛ إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع؛ فإنه لا يمكن أن يستدل علىٰ امتناع ذلك إلا بما يستدل به علىٰ إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك؛ وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له».

النقل والعقل يدلان علىٰ بطلان نفي الصفات الإلهية.

يمضي ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مناقشته للاعتراض علىٰ إثبات أهل السنة والجماعة لصفات الكمال، بناء علىٰ استدلالهم بدليل التقابل، ذاكرًا أنه قد يوجد من المخالفين من يذهب إلىٰ أن صحة الإثبات والنفي لا تستلزم إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ، ولكنها تدل علىٰ وجوب النفي. بمعنىٰ: أن القول بأنه جَلَّوَعَلَا إما: بصير. وإما غير بصير. يوجب الذهاب إلىٰ نفي صفة البصر عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فيقال: إما أن تكون هذه الصفات واجبة له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وإما أن تكون ممتنعة عليه عَزَّوَجَلَّ، والقول بالامتناع باطل؛ لأنه لا دليل علىٰ امتناع وصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفات الكمال.

بل إنا نعلم بالاضطرار بطلان قول من ذهب إلىٰ أنه يمتنع أن يوصف

جَلَّوَعَلَا بشيء من صفات الكمال؛ فإنه لا يمكن لمن ذهب إلىٰ هذا المذهب، أن يستدل لمذهبه بدليل صحيح مستقيم، وإنما غاية أمره: أن يستدل بما يستدل به علىٰ إبطال أصل الصفات، والقول ببطلان اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بشيء من الصفات، مما يعلم فساده بالعقل؛ فإنه لا يمكن أن يوجد موجود إلا وله صفات تميزه عن غيره من الموجودات؛ فوجب إثبات صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ.

كثرة الأدلة العقلية الدالة علىٰ إثبات الصفات.

ويختم شيخ الإسلام هذا الوجه، بقوله: «**واعلم أن هذا يمكن أن يجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له؛ فإنها إما: واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل؛ فتعين الأول؛ لأن كونه قابلًا لها خاليًا عنها؛ يقتضي أن يكون ممكنا، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار**».

سلب صفات الكمال يوجب القول بإمكانه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

يذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يمكن أن تجعل هذه الطريقة طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، غير طريق التقابل. بيان إمكان جعلها طريقة مستقلة: أنه لا يخلو:

١ - أن يكون وصفه عَزَّوَجَلَّ بصفات الكمال ممتنعًا عليه جَلَّوَعَلَا، وهو باطل؛ لأن الكامل جَلَّجَلَالُهُ لا يمكن أن يكون وصفه بالكمال ممتنعًا.

٢ - أن يكون وصفه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفات الكمال ممكنا؛ فوجب إثبات صفات الكمال له عَزَّوَجَلَّ؛ لأن كونه قابلًا للكمال فاقدًا له؛ يقتضي أن يكون

اتصافه بصفات الكمال ممكنا لا واجبًا، وذلك ممتنع في حقه جَلَّوَعَلَا؛ لأن القول بإمكان اتصافه بصفات الكمال، يلزم منه أن يكون حاصلًا علىٰ الكمال من غيره جَلَّجَلَالُهُ، وهذا ممتنع نقلًا وعقلًا.

فإن قيل: فما الفرق بين هذه الطريقة، وبين الاستدلال بدليل التقابل. قلنا: دليل التقابل قائم علىٰ المقابلة بين صفات الكمال وصفات النقص، فإن لم يكن سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موصوفًا بما يستحق من صفات الكمال؛ فإن هذا يستوجب وصفه جَلَّوَعَلَا بما يقابلها من صفات النقص.

وأما هذه الطريقة فإنها تقوم علىٰ المقابلة بين وجوب اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بصفات الكمال وبين إمكان اتصافه بها؛ فظهر الفرق؛ ومن هنا ظهر صواب ما ذكره ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ من أنه يمكن أن يجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

تناقض المخالفين في التفريق بين المتقابلات.

ويستمر السجال والجدال بين شيخ الإسلام الذي يذهب إلىٰ أن تقابل الصفات تقابل سلب وإيجاب، وبين المخالفين من الباطنية، الذين يذهبون إلىٰ أن تقابل الصفات في حقه جَلَّجَلَالُهُ من باب تقابل العدم والملكة. يقول رَحِمَهُٱللَّهُ: «**الجواب الثاني: أن يقال: فعلىٰ هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق. وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها؛ لم يكن هذا داخلًا في قسم تقابل السلب والإيجاب.**

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب؛ علىٰ وجه يلزم منه صدق إحداهما كذب الأخرىٰ؛ فلا يجتمعان في الصدق والكذب؛ فهذه شروط التناقض موجود فيها.

وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير؛ كان إيجابًا وسلبًا. وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمىٰ؛ كان ملكة وعدمًا. وهذه منازعة لفظية، وإلا فالمعنىٰ في الموضعين سواء.

فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: أنه لا استحالة لأحد الطرفين إلىٰ الآخر؛ فإن الاستحالة هنا ممكنة، كإمكانها إذا عبر بلفظ العمىٰ».

الخلاف اللفظي لا يغير الحقائق العقلية.

هذا هو الجواب الثاني، من الأجوبة التي يذكرها ابن تيمية؛ ليرد بها علىٰ اعتراض الآمدي علىٰ الدليل العقلي الذي يقيمه أهل السنة والجماعة؛ لإثبات صفات الكمال لله جَلَّوَعَلَا، ومفاد هذا الجواب: أنه يلزم من مذهب المخالف في تفريقه بين تقابل السلب والإيجاب وتقابل العدم والملكة: أننا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما حي وإما غير حي. ألا يكون هذا التقابل داخلًا في تقابل السلب والإيجاب.

وبطلان هذا القول مما يعلم بالضرورة؛ فإن هذه الصفات إن سلبت فهي مسلوبة عن محل قابل للاتصاف بها، وإن أثبتت فقد أثبتت لمحل قابل للاتصاف بها؛ فكانت قضايا تتناقض بالسلب والإيجاب، علىٰ وفق ما عرفوا به التناقض بالسلب والإيجاب في كتبهم المنطقية؛ وذلك أن شرط تناقض

السلب والإيجاب عندهم: أن تتناقض القضيتان علىٰ وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرىٰ؛ فلا يجتمعان في الصدق والكذب، وهذا موجود في الأمثلة المذكورة؛ فإن زيدًا إما أن يكون حيًا، وإما ألا يكون حيًا؛ فدل علىٰ أنها صفات تتقابل تقابل السلب والإيجاب.

ومحاولة المخالف إبطال هذا الرد، من خلال التفريق بين تقابل السلب والإيجاب وتقابل العدم والملكة، بناء علىٰ فروق لغوية، تذهب إلىٰ الفصل بينهما علىٰ أساس أن:

١ - قول القائل: هذا إما بصير وإما ليس ببصير. من باب تقابل السلب والإيجاب.

٢ - قول القائل: هذا إما بصير وإما أعمىٰ. من باب تقابل العدم والملكة.

اعتراض لا يفيد شيئًا؛ لأنه اعتراض قائم علىٰ منازعة لفظية، لا تغير الحققة؛ بدلالة أن المعنىٰ في الموضعين معنىٰ واحد، والحكم يقوم علىٰ الحقائق، لا علىٰ المنازعات اللفظية؛ فظهر أنه تفريق باطل.

بل إن هذا الاعتراض ينقلب علىٰ المعترض نفسه، ويبين أنه لا يتصور معنىٰ ما ذهب إليه من أن تقابل السلب والإيجاب يمكن فيه استحالة أحد الطرفين إلىٰ الآخر، وأما تقابل العدم والملكة فإنه لا يمكن استحالة أحد طرفيه إلىٰ الآخر. بيان هذا: أن بصر زيد يمكن أن يستحيل إلىٰ العمىٰ، علىٰ أي لفظ عبر به عن كونه بصيرًا.

❑ والذي يريد شيخ الإسلام أن يصل إليه: أن تقابل هذه الصفات، هو من باب تقابل السلب والإيجاب، والدليل: أنه يمكن للصفة أن تستحيل إلىٰ

الصفة المناقضة لها، فيمكن للإنسان الحي أن يموت، ويمكن للسمع أن يستحيل إلىٰ الصمم، وكذلك فإننا إذا قلنا: زيد بصير. فإنه يمكن أن يستحيل بصره إلىٰ العمىٰ؛ فكانت متقابلة بالسلب والإيجاب.

وبما أن هذه الصفات تتقابل بالسلب والإيجاب؛ فيجب أن تُثبت لله جَلَّجَلَالُهُ صفات الكمال؛ لأنه لو لم يتصف بها؛ لاتصف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بما يقابلها من صفات النقص.

فساد منهج المخالفين في الصفات الإلهية.

وفهم ما ذكره شيخ الإسلام في الوجه الثاني، سيتجلىٰ - إن شاء الله - إذا فهمنا ما ذكره في الوجه الثالث، الذي يقول فيه: «**الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما: أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابيين أو سلبيين.**

فالأول هو: النقيضان.

والثاني: إما: أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن.

والأول: هما الضدان كالسواد والبياض.

والثاني: هما في معنىٰ النقيضين، وإن كانا ثبوتيين كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة ونحو ذلك، ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع، ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما، كالحمرة بين السواد والبياض؛ فعلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما؛ فإذا انتفىٰ تعين الآخر».

لا يصح جعل العدم والملكة مغايرًا للتناقض.

❑ نجد أن شيخ الإسلام يركز في هذا الوجه علىٰ إبطال التقسيم الرباعي للتقابل، التقسيم الذي يقول به الآمدي متأثرًا بشبهات الباطنية، من خلال تقسيم التقابل إلىٰ:

◈ أولًا: التقابل الذي يختلف فيه المتقابلان بالسلب والإيجاب، بمعنىٰ: أنه لا يمكن خلو الموضع من أحدهما أبدًا، مثل: تقابل الموت والحياة في زيد، وهذان هما النقيضان.

◈ الثاني: التقابل الذي يختلف فيه المتقابلان، بمعنىٰ: أنه قد يمكن نفي الأمرين معًا، وقد لا يمكن نفيهما معًا، وهذا لا يخلو:

١ - أن يمكن خلو المحل عن السلب والإيجاب معًا، وهما الضدان كالسواد والبياض.

٢ - ألا يمكن خلو المحل عن السلب والإيجاب، بل لا بد من ثبوت أحدهما، مثاله: الوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة، فإن الموجود إما أن يكون واجب الوجود، وإما أن يكون ممكن الوجود، وإما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغيره، وإما أن يكون مباينا له، وإما أن يكون منفصلًا عنه.

وهذا النوع الأخير هو ما وقعت فيه الخصومة بين ابن تيمية ومخالفيه، فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذهب إلىٰ أن هذا التقابل داخل في التناقض، أي: من تقابل السلب والإيجاب. وأما المخالفون فإنهم يرون أن نفي الحياة والموت عن الجدار، أمر ممكن؛ لأنها قد تتقابل تقابل عدم وملكة.

❑ وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيتجه إلىٰ إبطال تقابل العدم والملكة؛ لأنه

اتخذ من قبل المخالفين ذريعة لتعطيل نصوص الصفات الإلهية، الأمر الذي يرفضه ابن تيمية ، الذي يذهب إلىٰ أن تقابل صفات الكمال في حقه عَزَّوَجَلَّ ليس مما يمكن أن يخلو الموصوف عنها وعما يقابلها من صفات النقص؛ لأنه لا يمكن للموجود أن يوصف بوصف ثالث بين أحد هاتين الصفتين المتقابلتين، كالسواد والبياض، اللذان يمكن أن يرتفعا معًا، وتكون الحمرة صفة للموصوف.

وبما أن الموجود لا يمكن أن يوصف بصفة ثالثة، بل لا بد من إثبات أحد الصفتين المتناقضتين؛ فإن ذلك يدل علىٰ أن تقابل العدم والملكة شيء داخل في تقابل السلب والإيجاب.

فعلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما؛ فإذا انتفىٰ أحد النقيضين تعين الآخر؛ فإما أن يكون الموجود حيًا، وإما أن يكون ميتًا، وإما أن يكون بصيرًا، وإما أن يكون أعمىٰ، وهكذا؛ فكان لا بد من وصف الله جَلَّجَلَالُهُ بأحد الصفتين المتناقضتين؛ فظهر صحة عقيدة أهل السنة والجماعة في الاستدلال بنفي صفات النقص عنه جَلَّوَعَلَا علىٰ وجوب إثبات صفات الكمال له عَزَّوَجَلَّ.

مقارنة بين الفاقد للكمال والممتنع اتصافه به.

ومما يبين أنه لا يصح الاعتماد علىٰ القول بوجود تقابل العدم والملكة؛ لإنكار اتصافه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفات الكمال، قول شيخ الإسلام: «**الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها؛ ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمىٰ؛ وحينئذ فإذا كان الباريء منزهًا عن نفي هذه الصفات، مع قبوله لها؛ فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أولىٰ وأحرىٰ؛ إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع**

المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع؛ فيجب اتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعًا؛ فثبت أن اتصافه بذلك ممكن؛ وأنه واجب له وهو المطلوب. وهذا في غاية الحسن».

الفاقد لصفة الكمال الممكنة له أفضل ممن يستحيل أن يتصف بها.

هل الإيمان بالعدم والملكة مصحح للتعطيل؟

في هذا الوجه نوع اختلاف عما قبله، فإن ابن تيمية في هذا الوجه لا يتجه إلىٰ إبطال القسمة الرباعية للتقابل، كما في الوجوه السابقة، وإنما يتجه إلىٰ إسقاط حمل نصول الصفات علىٰ التأويل أو التفويض، من خلال الاستدلال بنقصان الموجود الذي لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، عن الموجود القابل للاتصاف بها، مع خلوه عنها.

بمعنىٰ: أننا لو سلمنا جدلًا بوجود تقابل العدم والملكة، فإن هذا لا يعتبر مسوغًا لتبني مذهب المعطلة؛ لأن الموجود الذي يذهب أهل الكلام إلىٰ أن الصفات تتقابل في حقه تقابل عدم وملكة، أنقص من الموجود الذي تتقابل الصفات في حقه تقابل تناقض، بيان هذا: أن الإنسان الفاقد للبصر، أفضل وأكمل من الحجر الأعمىٰ، الذي يستحيل أن يوصف بالبصر.

وحينئذ فإننا صرنا أمام أحد احتمالين:

١ - أن نذهب إلىٰ أن صفات الكمال تتقابل في حقه جَلَّجَلَالُهُ تقابل سلب وإيجاب، وهذا ما يوجب تنزيهه عن القول بأنه يمتنع قبوله لصفات الكمال؛ ما يعني: الإيمان بقبوله جَلَّجَلَالُهُ لصفات الكمال، وبالتالي: إثبات اتصافه عَزَّوَجَلَّ بصفات الكمال بالفعل.

٢ – الذهاب إلىٰ أن تقابل الصفات في حقه عَزَّوَجَلَّ من باب تقابل العدم والملكة، وأنه عَزَّوَجَلَّ لا يتصف بالصفات، سواء أكانت صفات كمال أو صفات نقص. وهذا الاحتمال ممنوع؛ لأنه يفضي إلىٰ الذهاب إلىٰ أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنقص من الموجود الذي تتقابل الصفات في حقه تقابل سلب وإيجاب.

فظهر أنه لا بد من إثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ كل تقدير، سواء قدرنا صحة القول بوجود تقابل العدم والملكة، أو قدرنا صحة القول بأنه لا وجود لتقابل العدم والملكة؛ فإنه علىٰ تقدير القول بوجود تقابل العدم والملكة، فإنه لا يصح أن يقال: إن تقابل الصفات في حقه جَلَّجَلَالُهُ هو من هذا التقابل. لأنه يفضي إلىٰ تنقصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

تعارض المصطلحات اليونانية مع اللغة العربية.

وأما الوجه الخامس فإن ابن تيمية يركز فيه علىٰ إبطال قول الآمدي ومن تأثر به، من خلال الاستدلال اللغوي، والاستدلال العقلي، يقول شيخ الإسلام: «**الوجه الخامس: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإذا عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي، وهو: أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج؛ كان هذا باطلًا لوجهين:**

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا فالعرب يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت.

وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النحل:٢١]. **فهذا في**

الأصنام، وهي من الجمادات، وقد وصفت بالموت.

والعرب تقسم الأرض إلىٰ: الحيوان، والموتان، قال أهل اللغة: الموتان بالتحريك: خلاف الحيوان، يقال: اشتر الموتان ولا تشتر الحيوان. أي: اشتر الأرض والدور، ولا تشتر الرقيق والدواب، وقالوا أيضًا: الموات ما لا روح فيه.

فإن قيل: فهذا إنما يسمىٰ مواتًا باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض. قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة؛ إذا كان قابلًا للزرع والعمارة، والخرس ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس. أي: خاثر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء. ليس فيها رعد ولا برق، وعلم أخرس. إذا لم يسمع له في الجبل صوت صدىٰ، ويقال: كتيبة خرساء. قال أبو عبيدة: هي التي صمتت؛ من كثرة الدروع، ليس لها قعاقع.

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت؛ فإنه يوصف به القادر علىٰ النطق إذا تركه، بخلاف الخرس؛ فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول: ما له صامت ولا ناطق. فالصامت: الذهب والفضة. والناطق: الإبل والغنم. والصامت من اللبن: الخاثر. والصموت: الدرع التي إذا صُبَّت؛ إذا لم يسمع له صوت.

ويقولون: دابة عجماء وخرساء. لما لا تنطق، ولا يمكن منها النطق في العادة، ومنه قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «العجماء جبار»[1].

(١) أخرجه البخاري برقم ١٤٩٩.

وكذلك في العمياء، تقول العرب: عمىٰ الموج يعمي عما. إذا رمىٰ بالقذىٰ والزبد، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعمىٰ عليه الأمر: إذا التبس، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنبَاءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص:٦٦].وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به؛ كالصوت ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام.

الثاني: أن الجامدات يمكن اتصافها بذلك؛ فإن الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصىٰ موسىٰ حية، تبتلع الحبال والعصي، وإذا في إمكان العادات، كان ذلك مما قد علم بالتواتر، وأنتم أيضا قائلون به في مواضع كثيرة. وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة؛ ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك؛ فيكون الخالق أولىٰ بهذا الإمكان.

وإن عنيتم الإمكان الذهني، وهو: عدم العلم بالامتناع؛ فهذا حاصل في حق الله؛ فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام».

لا يؤخذ تفسير نصوص الوحي إلا من لغة العرب.

هل يمكنك أن تستخرج أبرز الفروق بين المذكور هنا والمذكور في الأصل الأول؟

يمنع ابن تيمية القول بأن تقابل الصفات في حقه جَلَّجَلَالُهُ من باب تقابل العدم والملكة، لا من باب تقابل السلب والإيجاب، من خلال الاستدلال اللغوي والعقلي معًا.

❑ **الوجه الأول: المنع اللغوي:**

فيما يتعلق بالاستدلال اللغوي نجد أن شيخ الإسلام يبطل ما ذهب إليه الآمدي - متأثرًا بالباطنية - من أن الجماد لا يوصف بأحد الصفتين المتقابلتين، ومن ثم فإنه يصح أن يُسلب الصفتين المتقابلتين معًا، من خلال

سرد بعض الأدلة النقلية، واللغوية، الدالة علىٰ أن الجمادات قد توصف بأحد الوصفين المتقابلين، ومن هذا:

١ - قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النحل:٢١].فالأصنام جمادات، ومع هذا فقد وصفت بالموت، وكذلك العرب تقسم الأرض إلىٰ: الأرض الحية، والأرض الميتة؛ فسقط القول بوجود موجودات لا توصف بأحد الصفتين المتقابلتين. فإن اعترض علىٰ هذا معترض، وقال: إن الأرض إنما تسمىٰ مواتًا باعتبار قبولها للحياة، التي هي إحياء الأرض. قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة؛ إذا كان قابلًا للزرع والعمارة.

٢ - وكذلك الخرس، ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس. أي: خاثر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء. ليس فيها رعد ولا برق، وعلم أخرس. إذا لم يسمع له في الجبل صوت صدىٰ، ويقال: كتيبة خرساء. قال أبو عبيدة: هي التي صمتت؛ من كثرة الدروع، ليس لها قعاقع.

٣ - الصمت والسكوت مما قد يوصف به القادر علىٰ النطق إذا تركه، بخلاف الخرس؛ فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول: ما له صامت ولا ناطق. فالصامت: الذهب والفضة. والناطق: الإبل والغنم. والصامت من اللبن: الخاثر. والصموت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع له صوت.

٤ - قد توصف الدابة التي لا تتكلم أصلًا بالعجمة، ولا يمكن منها النطق في العادة، ومنه قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «العجماء جبار».

٥ - العمىٰ صفة قد يوصف بها من لا عين له، تقول العرب: عمىٰ الموج يعمي عمىٰ. إذا رمىٰ بالقذىٰ والزبد، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعمىٰ عليه الأمر: إذا التبس، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص:٦٦].

والمقصد الذي من أجله ساق ابن تيمية هذه الأدلة: إبطال القول بتقابل العدم والملكة، بناء علىٰ أن الجماد لا يوصف بأحد الصفتين المتقابلتين. وهذا ما أراد ابن تيمية إبطاله، من خلال حشد العديد من الأدلة، الدالة علىٰ أن الجماد قد يوصف بأحد الصفتين المتقابلتين؛ وبالتالي فإنه لا يصح أن يقال بوجود تقابل العدم والملكة؛ لأن القول بوجوده يقوم علىٰ القول بوجود موجود يمكن أن يسلب النقيضين.

وبما أنه لا وجود لتقابل العدم والملكة؛ فإنه يجب أن يوصف سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بصفات الكمال؛ لأن عدم وصفه بها، يوجب وصفه جَلَّ جَلَالُهُ بما يقابلها من صفات النقص.

❑ **الوجه الثاني: الدليل العقلي:**

يقوم هذا الاستدلال علىٰ الاحتجاج بما هو مركوز في وجدان كل مؤمن من أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قادر علىٰ أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصىٰ موسىٰ حية، تبتلع الحبال والعصي.

وبما أنه قد أمكن اتصاف الجماد بالصفات؛ فيكون الخالق أولىٰ بهذا الإمكان، وبما أنه يمكن أن يوصف جَلَّ وَعَلَا بالحياة؛ فإنه يجب أن تُثبت له جميع صفات الكمال؛ لما تقدم معنا من أن أي صفة كمال أمكن اتصافه

عَزَّوَجَلَّ بها، فإنه يجب أن تُثبت له، وبعد أن ثبت أنه جَلَّجَلَالُهُ إله حي، فإنه يجب أن تُثبت له بقية صفات الكمال الواردة في النصوص؛ لأن الحي عَزَّوَجَلَّ يكون كاملًا بالاتصاف بصفات الكمال.

وقد سبقت الإشارة إلىٰ شيء مما هو مذكور في هذا الوجه، وذلك في الأصل الأول من الأصلين العظيمين[1].

إثبات امكان اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بصفات الكمال.

وعلىٰ فرض أن المخالف لا يرضىٰ بالإمكان الذهني، القائم علىٰ أنه لا يوجد في الذهن ما يوجب نفي صفات الكمال عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولكنه يشترط العلم بالإمكان الخارجي، فإنه يمكن أن يجاب بقول شيخ الإسلام: «**الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يعلم: تارة بوجوده له. أو بوجوده لنظيره. أو بوجوده لما هو الشيء أولىٰ بذلك منه.**

ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، ثابت للموجودات المخلوقة، وممكن لها؛ فإمكانها للخالق تعالىٰ أولىٰ وأحرىٰ؛ فإنها صفات كمال.

وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه؛ فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها».

كل كمال في المخلوق فالله عَزَّوَجَلَّ أولىٰ به.

هذا الوجه امتداد للوجه السابق، فكأن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قائم يناقش أحد

(١) انظر: ص ١٣٠ - ص ١٣٦ من هذا الكتاب.

المخالفين في الاستدلال بدليل التقابل علىٰ وجوب إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ، فإن المخالف قد يعترض علىٰ ما ورد في الوجه السابق، ذاهبًا إلىٰ أن الإمكان الذهني لا يكفي في إثبات صفات الكمال لله جَلَّوَعَلَا، بل إنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي.

❑ وهنا يبين شيخ الإسلام أن إمكان وصف الشيء بالصفات يعلم من عدة طرق، هي:

١ - وجود الصفة له بالفعل، دال علىٰ الإمكان، بل هو لأنه لو لم تكن ممكنة له، لما اتصف بها.

٢ - اتصاف النظير بهذه الصفات، دال علىٰ الإمكان؛ لأن حكم أحد المتماثلين مماثل لحكم الآخر، وبما أن الصفة قد ثبتت لأحدهما؛ فإنه يجب إثباتها للآخر.

٣ - كون الشيء أولىٰ بالاتصاف بالصفة من ذلك الموصوف بها، مثال ذلك: الحياة، فإن اتصاف الخالق جَلَّجَلَالُهُ بها أولىٰ من اتصاف المخلوق بها، وهكذا بقية صفات الكمال.

وإذا ما استثنينا الطريق الثاني، فإن البقية أي: الطريق الأول، والطريق الثالث، يدلان علىٰ أنه جَلَّوَعَلَا موصوف بصفات الكمال؛ فإن الأدلة النقلية دالة علىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ موصوف بصفات الكمال بالفعل، والأدلة العقلية دالة علىٰ أن نفي أحد الصفتين المتقابلتين دال علىٰ إثبات ما يقابله؛ فكان نفي صفات النقص مستوجبًا لإثبات صفات الكمال.

وأما الطريق الثالث؛ فإن المعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع

والبصر والكلام، صفات ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها؛ فإمكانها للخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أولىٰ. وبما أنها صفات كمال، يمكن اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بها؛ فإنه يجب أن تُثبت له جَلَّوَعَلَا؛ فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها.

آثار سلب صفات الكمال.

وبهذا نصل إلىٰ الوجه الأخر، من الوجوه التي ذكرها شيخ الإسلام في القاعدة السابعة، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات؛ نقص لذاته، سواء سميت عمىٰ وصممًا وبكمًا، أو لم تسم. والعلم بذلك ضروري؛ فإنا إذا قدرنا موجودين: أحدهما: يسمع ويبصر ويتكلم. والآخر: ليس كذلك. كان الأول أكمل من الثاني؛ ولهذا عاب الله سبحانه من عبد ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال تعالىٰ عن إبراهيم الخليل:** ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم:٤٢]. **وقال أيضا في قصته:** ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء:٦٣]. **وقال تعالىٰ عنه:** ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:٧٢-٧٧].

وكذلك في قصة موسىٰ في العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف:١٤٨] **وقال تعالىٰ:** ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل:٧٦]. **فقابل بين الأبكم العاجز وبين الآمر بالعدل، الذي هو علىٰ صراط مستقيم**».

الموصوف بصفات الكمال أكمل من الفاقد لها.

❑ يبطل شيخ الإسلام ما ذهب إليه المخالف من أن تقابل الصفات في حقه جَلَّجَلَالُهُ من باب تقابل العدم والملكة، ومن ثم فإنه لا يجب من نفي صفات النقص عنه جَلَّوَعَلَا أن تُثبت له صفات الكمال. مستندًا إلىٰ قضية نقلية عقلية، مفادها: أن مجرد سلب صفات الكمال؛ يستوجب الوصف بالنقص؛ فإنه إذا قدر وجود موجودين:

١ - موجود موصوف بصفات الكمال.

٢ - موجود مجرد عن صفات الكمال.

كان الأول أكمل من الثاني بدلالة العقل والنقل؛ ولهذا عاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من عبد الموجودات المخلوقة المجردة عن صفات الكمال، قال تعالىٰ عن إبراهيم الخليل: ﴿لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم:٤٢].

وهذا الوجه قد تقدم شرحه وبيانه من قبل[(١)].

أي الوجوه السبعة أقوىٰ وأوضح في الرد علىٰ من قال بتقابل العدم والملكة؟

❑ **والمحصل من هذه الوجوه السبعة**: أن صفات الكمال وصفات النقص تتقابل تقابل السلب والإيجاب، فإما أن تثبت صفات النقص، وإما أن تثبت صفات الكمال؛ فوجب إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأنه الإله الكامل الخالق الواهب لصفات الكمال؛ فوجب أن يكون موصوفًا بجميع صفات الكمال؛ لأنه لو لم يتصف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بهذه الصفات؛ لكان موصوفًا بما يقابلها من صفات الناقص.

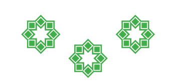
---

(١) انظر: ص ١٣٧ من هذا الكتاب.

هل يمكنك إثبات الصفات الإلهية مع التسليم بوجود تقابل العدم والملكة؟

ولو سلمنا جدلًا بوجود ما يسمىٰ تقابل العدم والملكة، فإن هذا لا يسوغ إنكار اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بصفات الكمال؛ لأن الموجود الذي تنفىٰ عنه صفات الكمال؛ لأنه غير قابل لها، أنقص من الموجود المتصف بصفات الكمال، بل إنه أنقص من الفاقد لهذه الصفات، مع كونه قابلًا لها.

فوجب إثبات صفات الكمال له جَلَّجَلَالُهُ علىٰ كل تقدير، سواء أكان الحق هو القول بوجود تقابل العدم والملكة، أم كان القول بوجود تقابل العدم والملكة باطلًا، وهذا هو المقصود.



الرد على اعتراض الآمدي على دليل التقابل

التسليم

لو سلمنا جدلًا بوجود تقابل العدم والملكة؛ فإن الموجود الذي تتقابل في حقه صفات الكمال تقابل سلب وإيجاب، أكمل من الموجود الذي تتقابل في حقه تقابل عدم وملكة؛ فوجب أن يقال: إن تقابل الصفات في حقه سبحانه وتعالى تقابل سلب وإيجاب؛ لأن القول بأنها تتقابل في حقه سبحانه تقابل عدم وملكة، يجعله أنقص من الموجود الذي تتقابل في حقه تقابل سلب وإيجاب؛ وعلى هذا فإنه يجب إثبات صفات الكمال للّه عز وجل؛ لأن نفيها يوجب وصفه سبحانه وتعالى بما يقابلها من صفات النقص.

عدم إثبات صفات الكمال نقص على كل حال؛ سواء قيل: هذا تقابل عدم وملكة، أم قيل: هو تقابل تناقض. واللّه عز وجل منزه عن كل نقص؛ فوجب إثبات صفات الكمال له عز وجل على كل تقدير.

المنع

أن صفات الكمال ممكنة للكثير من المخلوقات؛ فكان إمكانها للّه عز وجل من باب أولى؛ فكان تقابلها في حقه سبحانه وتعالى من باب تقابل السلب والإيجاب؛ فوجب إثبات صفات الكمال للّه عز وجل؛ لأنه لو لم يتصف بها؛ لاتصف بما يقابلها من صفات النقص التي يجب تنزيهه عنها جل وعلا.

أن ضابط تقابل العدم والملكة عند القائلين به: أنه تقابل يختص بالموجود غير القابل للاتصاف بأحد الصفتين المتقابلتين. وهو ضابط منقوض؛ لأنه وردت من الأدلة ما تصف الجماد بالموت، وتصفه بالحياة وهكذا في العديد من الموجودات التي وصفت بصفات متقابلة، مع أنها عند المخالف مما تتقابل الصفات في حقها تقابل عدم وملكة، لا تقابل سلب وإيجاب؛ فدل هذا على بطلان قولهم بوجود تقابل العدم والملكة.

أنه لا يوجد تقسيم حاصر للصفات التي وقع فيها الاضطراب، إلا تقابل السلب والإيجاب؛ فوجب أن مذهب المخالفين باطل.

الاضطراب في تحديد الفارق الفاصل بين تقابل العدم والملكة عند من يقول به، وبين تقابل السلب والإيجاب؛ فإنه توجد صفات يرى البعض أنها تتقابل تقابل عدم وملكة، ويرى البعض أنها تتقابل تقابل سلب وإيجاب.

التقابل ينقسم إلى ثلاثة أنواع فقط. وأما تقابل العدم والملكة فيدخل في تقابل التناقض.



القسم الثاني

الجمع بين الشرع والقدر

❑ وفيه:

❁ **تمهيد**: التعريف بالإسلام والتوحيد.

❑ وفيه:

❁ حقيقة التوحيد.

❁ مقارنة بين عقائد الفرق.

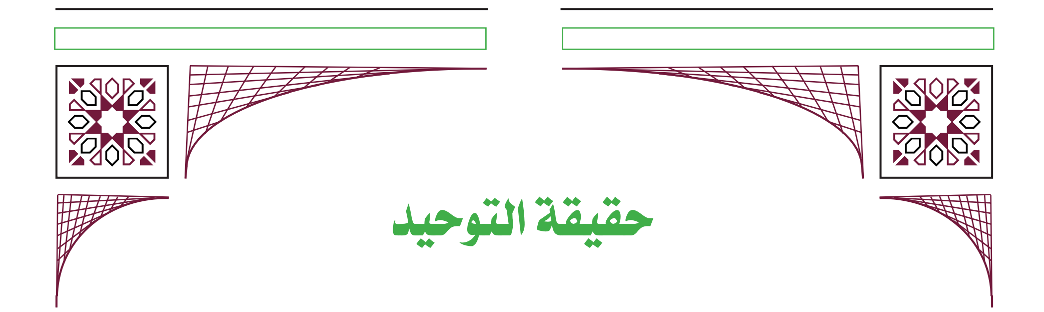
❁ وجوب إفراد الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ بالعبادة.

❁ حق الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ

❁ **فصل**: الخلق والأمر بين أهل السنة والجماعة ومخالفيهم.

الجمع بين الشرع والقدر

- **الخلق والأمر بين أهل السنة ومخالفيهم.**
  - حقيقة القدر عند أهل السنة والجماعة.
  - أبرز المخالفين في القضاء والقدر.
  - قانون السببية بين أهل السنة والجماعة وبين مخالفيهم.
  - التحسين والتقبيح بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين.
  - مذهب الصوفية في القضاء والقدر.
  - الأصول التي يقوم عليها الجمع بين الشرع والقدر.
  - مقارنة بين عقائد الفرق في علاقة القدر بالشرع.
- **التعريف بالإسلام.**
  - حقيقة التوحيـــــــــــــد.
  - مقارنة بين عقائـد الفرق في التوحيد.
  - وجوب إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة.
  - حق الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.



حقيقة التوحيد

بعد أن ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ الأصل الأول، الذي خصصه للبحث في توحيد الأسماء والصفات، وأقام الأدلة النقلية والعقلية علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة. أردف بهذا الأصل؛ ليستكمل الحديث علىٰ أنواع التوحيد الثلاثة، وليبين أنه لا بد من الإيمان بتوحيد الربوبية، أي: إفراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأفعاله. مع الإيمان بتوحيد الألوهية، أي: إفراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأفعال العباد، يقول: «**وأما الأصل الثاني وهو: التوحيد في العبادات؛ المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعًا.**

فنقول: لا بد من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء، وربه ومليكه، وأنه علىٰ كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدر المقادير، وكتبها حيث شاء، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَـٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]. وفي الصحيح عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه قال: «إن الله قدر مقادير الخلائق، قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه علىٰ الماء»[1].

---

(١) أخرجه مسلم برقم ٢٦٥٣ ولفظه: عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت=

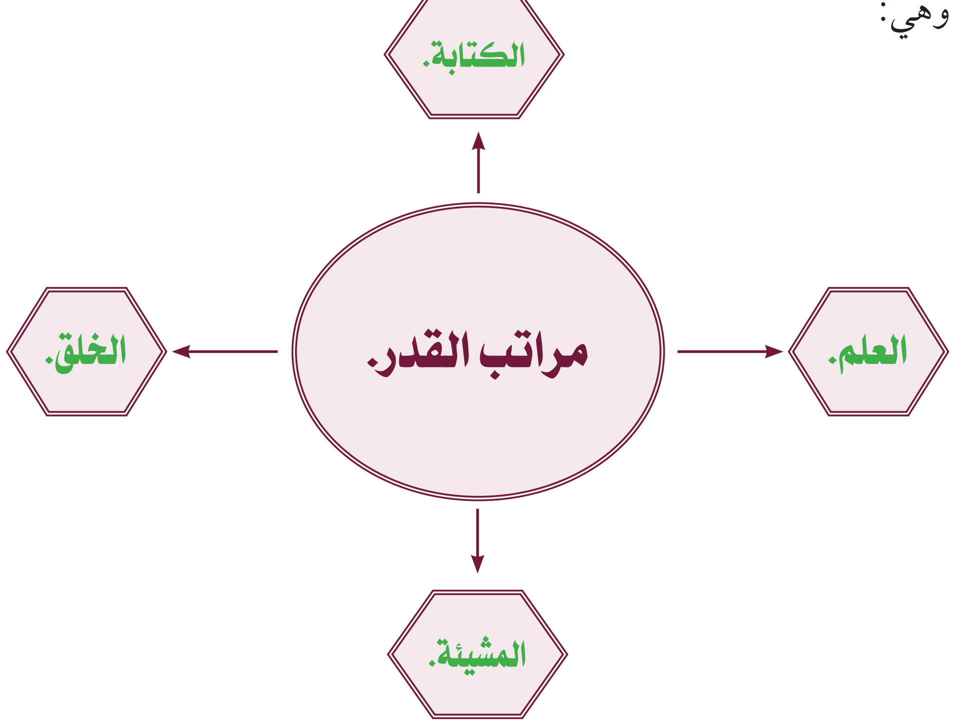
ويجب الإيمان بأن الله أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه».

لا يتحقق الإيمان بالقدر إلا بالإيمان بمراتبه الأربع.

السبب الذي دعا ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ للبحث في هذا الموضوع: أن من الناس من لم يفهم حقيقة العلاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؛ فكان لا بد من إزالة الاشتباه، وبيان أنه لا تعارض بين الشرع والقدر؛ وهذا ما أقام ابن تيمية هذا القسم من أجله.

ما هي مراتب القدر؟

❑ وهذه الجملة التي ذكرها شيخ الإسلام، متضمنة لمراتب القدر الأربع، وهي:



= رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة**». قال: «**وعرشه علىٰ الماء**».

١ - الإيمان بالعلم.

٢ - الإيمان بالكتابة.

٣ - الإيمان بالخلق.

٤ - الإيمان بالمشيئة.

وهي بمجموعها تشكل الركن السادس من أركان الإيمان، التي يجب علىٰ كل مسلم أن يؤمن بها.

وكما يجب الإيمان بهذه المراتب الأربع، فإنه يجب الإيمان بأنه لا مكلف إلا وهو مأمور بعبادة الله جَلَّجَلَالُهُ، فإنه لم يخلق الجن والإنس إلا لعبادته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبذلك أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب.

وقد عرف العلماء العبادة، بتعريفات مختلفة الألفاظ، متفقة المعنىٰ، وإن كان في بعضها زيادة بيان وإيضاح، يقول البغوي: «العبادة: الطاعة مع التذلل والخضوع. وسمي العبد عبدًا؛ لذلته وانقياده»[١]. ويقول صاحب المفهم: «أصل العبادة التذلل والخضوع، وسميت وظائف الشرع علىٰ المكلفين عبادات؛ لأنهم يلتزمونها ويفعلونها خاضعين متذللين لله تعالىٰ»[٢]. ونص الباجي علىٰ أن «العبادة: هي الطاعة والتذلل لله متذللين لله تعالىٰ بإتباع ما شرع»[٣].

وبين الحافظ أن «المراد بالعبادة: عمل الطاعات، واجتناب

---

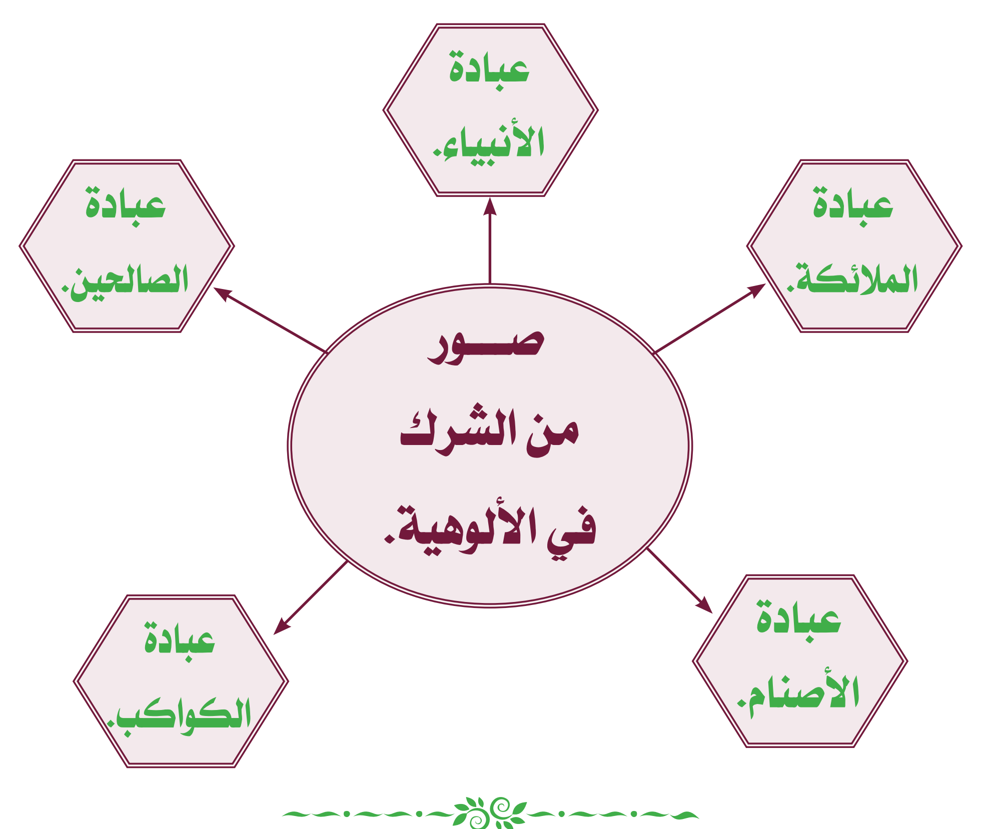
(١) تفسير البغوي ج١ص٤١.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي ج١ص١٨١.

(٣) كتاب الحدود للباجي ص٥٧.

المعاصي»[١]. وقال العيني: «التحقيق هنا أن العبادة: الطاعة مع خضوع»[٢].

وكل هذه الأقوال المنقولة عن العلماء، وإن اختلفت ألفاظها فإنها تدل علىٰ معنىٰ واحد، وهو التأكيد علىٰ أن «العبادة هي: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من، الأقوال، والأعمال، الباطنة، والظاهرة»[٣].



حقيقة العبادة الكاملة.

وهذه الأوامر التي يجب أن تفعل، والنواهي التي يجب أن تجتنب، قائمة علىٰ أصلين، يقول شيخ الإسلام: «**وعبادته تتضمن: كمال الذل.**

(١) فتح الباري لابن حجر ج١١ص٢٩١.

(٢) عمدة القاري للعيني ج٨ص٢٤٠.

(٣) العبودية لابن تيمية ص١٩.

والحب له. وذلك يتضمن كمال طاعته: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء:٨٠] .وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء:٦٤]. وقال تعالىٰ: ﴿إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ﴾ [آل عمران:٣١]. وقال تعالىٰ: ﴿وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةً يُعۡبَدُونَ﴾ [الزُّخرُف:٤٥].وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥]. وقال تعالىٰ: ﴿۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ﴾ [الشورىٰ:١٣]. وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٥١ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون:٥١-٥٢]. فأمر الرسل بإقامة الدين، وأن لا يتفرقوا فيه؛ ولهذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث الصحيح: «إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد والأنبياء إخوة لعلات وإن أولىٰ الناس بابن مريم لأنا؛ إنه ليس بيني وبينه نبي»[١].

ما كان وجوده شرطًا كان عدمه مانعًا.

وعلىٰ هذا فإن العبادة لا تكون عبادة مقبولة إلا إن كانت جامعة بين كمال الحب لله جَلَّ جَلَالُهُ، وكمال الذل له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فالحب الخالي عن الذل، والذل الخالي عن الحب، لا يكون عبادة؛ ولهذا كانت العبادة لا تصلح إلا لله عَزَّ وَجَلَّ[٢].

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٣٤٤٣ ولفظه: «أنا أولىٰ الناس بعيسىٰ ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتىٰ، ودينهم واحد».

(٢) انظر: جامع الرسائل لابن تيمية ج٢ ص٢٣٥.

فالحب أصل كل عمل من حق وباطل، وهو أصل الأعمال الدينية القائمة الأعمال علىٰ محبة الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[١].

وبما أن العبادة تتضمن كمال الذل والحب لله جَلَّ جَلَالُهُ؛ فلازم هذا: كمال طاعته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن من أحب المحبوب، وتذلل بين يديه؛ فلن يستكبر عن طاعة أوامره. وقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ العديد من الأدلة، الدالة علىٰ وجوب طاعة الله عَزَّ وَجَلَّ، وتبين أن طاعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هي طاعة لله جَلَّ جَلَالُهُ؛ لأن الآيات القرآنية أتت تأمر بطاعته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتبين أن الإيمان لا بد فيه من هذا.

معنىٰ الإسلام العام.

وإن كان إسلامنا قائمًا علىٰ طاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فليس الإسلام خاصًا بهذه الأمة، بل له معنىٰ عام، يشمل جميع الأديان التي أتىٰ بها الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، يقول شيخ الإسلام: «**وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله دينا غيره، لا من الأولين ولا من الآخرين؛ فإن جميع الأنبياء علىٰ دين الإسلام، قال الله تعالىٰ عن نوح:** ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [يونس:٧١]. **إلىٰ قوله:** ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس:٧٢]. **وقال عن إبراهيم:** ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة:١٣١-١٣٢].

(١) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص٣١٨.

وقال عن موسىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ [يونس:٨٤]. وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة:١١١]. وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة:٤٤]. وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل:٤٤]».

كل أمم الأنبياء علىٰ دين الإسلام.

يسرد ابن تيمية العديد من الأدلة الدالة علىٰ أن جميع الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ بعثوا بإفراد الله جَلَّ جَلَالُهُ بالعبادة، وتبين أن هذا هو الإسلام بمعناه العام، وأنه الدين الذي كان عليه: نوح، وإبراهيم، وموسىٰ، وعيسىٰ، وسليمان، وجميع من تقدم من الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، فكل هؤلاء الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، هم وأممهم كانوا علىٰ دين الإسلام؛ لأن الإسلام هو: الاستسلام لله عَزَّوَجَلَّ بامتثال أوامره، واجتناب نواهيه.

حكم من عبد غير الله.

وبما أن الإسلام قائم علىٰ التوحيد، فإن من مقتضيات التوحيد: ألا يستسلم المرء إلا لله عَزَّوَجَلَّ، يقول: «**فالإسلام يتضمن: الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره؛ كان مشركًا، ومن لم يستسلم له؛ كان مستكبرًا عن عبادته، والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن: عبادته وحده، وطاعته وحده**».

لا يقبل من العبادة إلا ما كان لله جميعًا.

❑ يشير شيخ الإسلام إلىٰ أن الإسلام القائم علىٰ كمال الذل، وكمال الحب، يتضمن: الاستسلام لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وحده، وهذا يُخرج:

١ - من استسلم لله جَلَّ جَلَالُهُ، ولكنه مع هذا تذلل وانقاد واستسلم لغير الله عَزَّوَجَلَّ؛ فإنه لا يكون مسلمًا، بل يكون مشركًا؛ لأن التذلل والخضوع علىٰ وجه العبادة حق لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فمن صرفه لله عَزَّوَجَلَّ وصرفه لغيره من المخلوقات؛ كان مشركًا.

٢ - من استكبر ولم يستسلم له عَزَّوَجَلَّ؛ فإنه يكون كافرًا مستكبرًا، كما كان إبليس كافرًا مستكبرًا.

وعلىٰ هذا فإنه لا بد في الإسلام من الاستسلام لله وحده دون ما سواه. والاستسلام لا بد أن يكون بالظاهر والباطن معًا؛ فإن أصل الدين في الحقيقة هو الأمور الباطنة، من العلوم والأعمال الباطنة، والأعمال الظاهرة فرع لها، وقائمة عليها، وهي لا تنفع بدون استسلام القلب وانقياده، يقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**الإسلام علانية، والإيمان في القلب**»(١). وعن أبي هريرة قال: «القلب ملك والأعضاء جنوده، فإذا طاب الملك؛ طابت جنوده، وإذا خبث الملك؛ خبثت جنوده»(٢).

كيفية الاستسلام.

وهذا الاستسلام عام في جميع الأديان السماوية؛ فلا يوجد دين سماوي إلا وهو يأمر بالاستسلام لله عَزَّوَجَلَّ، ويأمر بفعل أوامره جَلَّ جَلَالُهُ، يقول شيخ

(١) أخرجه أحمد برقم ١٢٣٨١.

(٢) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص٣٠٨ - ص٣١٠.

الإسلام: «**فهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت، بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمرنا ثانيًا باستقبال الكعبة؛ كان كل من الفعلين حين أمر به داخلًا في الإسلام، فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلىٰ.**

فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشرعة والمنهاج، والوجهة والمنسك، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدين واحدًا، كما لم يمنع ذلك في شريعة الرسول الواحد».

لا يصح من الأحكام الشرعية إلا ما أخذ من الوحي.

بعد أن ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ أنه لا بد في دين الإسلام من طاعة الله عَزَّوَجَلَّ في كل وقت، بفعل ما أمر به جَلَّجَلَالُهُ في ذلك الوقت، انطلق من هذا ليثبت أن الإسلام هو دين جميع الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، مستندًا إلىٰ دليل عقلي، يقوم علىٰ قياس الإسلام العام علىٰ الإسلام الخاص، فكما أن الإسلام الخاص عبارة عن طاعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كل وقت، بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمرنا ثانيًا باستقبال الكعبة؛ كان كل من الفعلين حين الأمر به داخلًا في الإسلام الخاص؛ فكذلك الإسلام العام، هو عبارة عن طاعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كل وقت، بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا تغيرت التشريعات، ونسخ نبي من الأنبياء بعض ما في شرع النبي السابق من التشريعات؛ لم يخرج ذلك عن كون الجميع إسلامًا بالمعنىٰ العام.

الإسلام دين الأنبياء جميعًا.

ومما ذكره مستدلًا به علىٰ أن الإسلام هو دين جميع الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ:

«والله تعالىٰ جعل من دين الرسل: أن أولهم يبشر بآخرهم، ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم، ويؤمن به، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران:٨١]. **قال ابن عباس: لم يبعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق؛ لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق علىٰ أمته؛ لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه.**

وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة:٤٨]. **وجعل الإيمان متلازمًا، وكفر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض. قال الله تعالىٰ:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ﴾ [النساء:١٥٠-١٥١].

وقال تعالىٰ: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [البقرة:٨٥].

وقد قال لنا: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى

شِقَاقٍۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [البقرة:١٣٦-١٣٧]. **فأمرنا أن نقول: آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون. فمن بلغته رسالة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلم يقر بما جاء به؛ لم يكن مسلمًا ولا مؤمنا؛ بل يكون كافرا، وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن**».

تصديق الأنبياء بعضهم بعضًا دليل صدقهم جميعًا.

يقوم هذا الاستدلال علىٰ الاستدلال بسير الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وما أمروا به من اتباع للرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مع ما أظهروه من ثناء علىٰ من سبقهم من الأنبياء، علىٰ أنهم جميعًا أتو بدين الإسلام.

وما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ هو المروي عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ فإن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قد قال في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران:٨١]. لم يبعث الله نبيًا إلا أخذ عليه الميثاق؛ لئن بُعث محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق علىٰ أمته؛ لئن بعث صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه.

ثم إن شيخ الإسلام انتقل إلىٰ الاستدلال علىٰ أن من كفر برسول من الرسل؛ فقد كفر بهم جميعًا. والدليل الأول من الأدلة التي ذكرها، هو قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ [المائدة:٤٨]. فكانت الآية دالة علىٰ أمور:

١ - أن القرآن الكريم يصدق ما بين يديه من الكتب، ويشهد لها بأنها

وحي وشرع من عند الله عَزَّوَجَلَّ.

٢ - أن القرآن مهيمن علىٰ الكتب؛ لأنه الكتاب الذي لا يصير منسوخًا، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف أبدًا(١).

٣ - أنه جعل الإيمان متلازمًا؛ فلا إيمان لمن لم يؤمن بجميع ما جاء من عند الله عَزَّوَجَلَّ، وأما من قال: أؤمن ببعض القرآن وأكفر ببعض. فقد كفر بالجميع؛ لأن تكذيب النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في بعض ما جاء به؛ تكذيب له صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الكل.

ثم واصل رَحِمَهُٱللَّهُ ذكر النصوص القرآنية، الدالة علىٰ أنه لا بد من الإيمان بجميع ما جاء به الرسول صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأن من آمن ببعض، وكفر ببعض؛ فهو في الحقيقة كافر، قال تعالىٰ: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة:٨٥].

وكما أن المرء لا يكون مؤمنا إلا إن آمن بجميع ما أتىٰ به الرسول صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فإنه لا يكون مسلمًا إلا إن آمن برسل الله عَزَّوَجَلَّ جميعًا، وآمن بما أنزل علهم من كتب، قال تعالىٰ: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة:١٣٦] .

❑ والمراد بالإيمان هنا: الإيمان الإجمالي، وأما الإيمان التفصيلي فإنه لا يكون لازمًا، إلا في شريعة نبينا محمد صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، التي يجب علىٰ كل

(١) انظر: تفسير الرازي ج١٢ ص٣٧١.

مسلم أن يتعلم منها ما هو فرض عين عليه، ويجب على الأمة بمجموعها أن تعلم ما أتى به نبيها صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من شرع، قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة:١٣٧]. فأمرنا أن نقول: آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون. فمن بلغته رسالة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يقر بما جاء به؛ لم يكن مسلمًا ولا مؤمنا.

حكم من تكبر عن الاستسلام لله.

وأما من لم يؤمن بما هو فرض عليه؛ فإنه لا يكون قد امتثل أمر الله عَزَّ وَجَلَّ. يقول شيخ الإسلام: «**كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى:** ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران:٨٥]. **قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون. فأنزل الله:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران:٩٧]. **فقالوا: لا نحج. فقال تعالى:** ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران:٩٧].

فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت، كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت**»(١). **ولهذا لما وقف النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **بعرفة، أنزل الله تعالى:** ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة:٣]».

لا يكون الكتابي مسلمًا إلا بإيمانه بأركان الإسلام.

(١) أخرجه البخاري برقم ٨ ولفظه: «**بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان**».

ما ذكره شيخ الإسلام في التدمرية، مذكور في تفسير الطبري، الذي ذكر مؤلفه أن أهل كل ملة ادعوا أنهم هم المسلمون لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله بالحج إن كانوا صادقين؛ لأن الحج من أركان الإسلام، فامتنعوا وحج المسلمون؛ فأدحض الله بذلك حجتهم[١].

وعلىٰ هذا يقوم فهم الخلاف الذي وقع بين العلماء، والذي يقول ابن تيمية في ذكره وترجيح الحق فيه: «**وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسىٰ وعيسىٰ، هل هم مسلمون؟ أم لا ؟ وهو نزاع لفظي؛ فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **المتضمن لشريعة القرآن، ليس عليه إلا أمة محمد** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا من الأنبياء، فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء**».

لم يبعث نبي إلا بالإسلام.

يشير رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ أن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي؛ لأنه قد يراد بالإسلام أحد أمرين:

١ - الدين الحق النازل من عند الله عَزَّ وَجَلَّ علىٰ نبي من الأنبياء.

٢ - الدين الذي بعث به نبينا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وبذلك يكون النزاع في الأمم السابقة نزاعًا لفظيًا؛ فإنه لا يكون علىٰ الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا أمته، وهذا هو

(١) انظر: تفسير الطبري ج٥ص٥٥٥.

معنىٰ الإسلام اليوم عند الإطلاق، قال صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة: يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به؛ إلا كان من أصحاب النار»[(١)]. وأما الإسلام العام فإنه يعم كل من عبد الله جَلَّجَلَالُهُ علىٰ وفق شريعة نبي من الأنبياء عَلَيْهِمُ‌ٱلسَّلَامُ؛ فيدخل فيه أمم الأنبياء جميعًا، قبل موسىٰ وعيسىٰ عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ، أو بعدهما.

مكانة التوحيد في الإسلام.

ومما يبين أن الخلاف في هذا خلاف لفظي: أن الإسلام العام، والإسلام الخاص، قائم علىٰ أصل واحد، وهو إفراد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالتوحيد، يقول شيخ الإسلام: «ورأس الإسلام مطلقًا: شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث جميع الرسل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل:٣٦]. وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥]. وقال عن الخليل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزُّخرُف:٢٦]، وقال تعالىٰ عنه: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة:٤]. وقال: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزُّخرُف:٤٥]﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزُّخرُف:٤٥].

(١) أخرجه مسلم برقم ١٥٣.

وذكر عن رسله: كنوح، وهود، وصالح، وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف:٥٩]. **وقال عن أهل الكهف:** ﴿نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى ١٣ وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا ١٤ هَٰٓؤُلَآءِ قَوۡمُنَا ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ لَّوۡلَا يَأۡتُونَ عَلَيۡهِم بِسُلۡطَٰنِۭ بَيِّنٖۖ فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا﴾ [الكهف:١٣-١٥]. **وقد قال سبحانه:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء:١١٦]. **ذكر ذلك في موضعين من كتابه»**.

لا اجتهاد مع النص أو الإجماع.

هذه الآيات نصوص صريحة، تبين أن جميع الأمم المتبعة للأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ داخلة في مسمىٰ الإسلام؛ لأن جميع الرسل بعثت بشهادة ألا إله إلا الله؛ فكان الجميع متفقًا في أصل الدين، مؤمنا بأنه لا إله إلا الله.

وعلىٰ هذا قامت العديد من الأدلة، ومنها ما ذكره شيخ الإسلام هنا، وهي أدلة تؤكد أن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بعثوا بالتحذير من الشرك، والأمر بإفراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالعبادة، ومنهم: نوح، وهود، وصالح، إبراهيم، وغيرهم من الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

حكم عبادة الصالحين.

والشرك الذي بُعث الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بالتحذير منه، هو أن يجعل مع الله عَزَّ وَجَلَّ ندًا، يصرف له من العبادات ما لا يجوز أن يُصرف إلا لله جَلَّ جَلَالُهُ. ولهذا الشرك صور، منها ما ذكره ابن تيمية بقوله: «**وقد بين في كتابه: الشرك**

بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، وأصل الشرك: الشرك بالشيطان، فقال عن النصارىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١﴾ [التوبة:٣١].

وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ١١٦ مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡ﴾ [المائدة:١١٦-١١٧]. وقال تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤۡتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادٗا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ ٧٩ وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًاۗ أَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡكُفۡرِ بَعۡدَ إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ٨٠﴾ [آل عمران:٨٠-٨١].

فبين أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر، ومعلوم أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان والمسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحدٌ من بني آدم إلها مساويًا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم يقرون أن الشريك مملوك له، سواء كان ملكًا أو نبيًا أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك. فأهل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ بالتوحيد

وقال: «**لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك**»[(١)].

عبادة غير الله عَزَّوَجَلَّ شرك في الألوهية.

ورد تعريف الشرك على لسان الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فقد روى عبد الله ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رجلًا قال: يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: «**أن تدعو لله ندا وهو خلقك**»[(٢)]. والند لغة: النظير والمثيل[(٣)]. فكان الشرك: أن يجعل لله عَزَّوَجَلَّ نظيرًا فيما يجب أن يفرد به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فكل من عبد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وعبد غيره من الموجودات؛ فقد وقع في الشرك، سواءً أكان المعبود حجرًا من الأحجار، أو شجرة من الأشجار، أو وليًا من الأولياء، أو ملكًا من الملائكة، أو نبيًا من الأنبياء.

والسبب في كونه قد وقع في الشرك: أن العبادة حق الله عَزَّوَجَلَّ وحده، فمن عبد غيره معه؛ فقد جعل له جَلَّجَلَالُهُ ندًا؛ فيكون واقعًا في الشرك.

كيف ظهر الخلل في فهم المراد بتوحيد الألوهية؟

وهذا ما كان عليه السلف، الذين كانوا يقررون أن الشرك قد يقع في توحيد الألوهية. ولكن الحال قد تغير بعد أن ظهر من اشتغل بعلم الكلام، فإنهم لما أوغلوا في الرد على الفلاسفة بالأساليب العقلية، معرضين عن الأدلة النقلية، توهموا أن الشرك لا يكون إلا في توحيد الربوبية؛ وذلك بسبب اشتغالهم بالرد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم.

(١) أخرجه البخاري برقم ٧٥٣٢ ومسلم برقم ٨٦.

(٢) أخرجه البخاري برقم ٥٩١٥ ومسلم برقم ١١٨٤.

(٣) انظر: العين للفراهيدي ج٨ص١٠ ولسان العرب لابن منظور ج٣ص٢٦٤.

فأخذ ابن تيمية في التأكيد علىٰ أن الشرك لا ينحصر في القول بقدم العالم، أو الذهاب إلىٰ وجود خالق غير الله عَزَّوَجَلَّ، مؤكدًا علىٰ أن الشرك قد يكون في الألوهية، مستدلًا بالسيرة النبوية، وحال العرب الذين بعث فيهم النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فإن شركهم إنما كان بما اتخذوه من وسائط، زعموا أنها تقربهم إلىٰ الله زلفىٰ، فإنهم كانوا يقولون في تلبيتهم بالحج:

لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك

إلا شريك هو لك تملكه وما ملك[1].

فدل حجهم البيت العتيق، مع ما في تلبيتهم من ألفاظ، علىٰ أنهم يقرون بوجود الله جَلَّجَلَالُهُ، فلما لم يدخلهم هذا في الإسلام؛ علمنا أن شركهم كان في نوع آخر من أنواع التوحيد، وهو زعم وجود شريك لله عَزَّوَجَلَّ في العبادة.

عقيدة الثنوية في الخلق.

ثم انتقل إلىٰ ذكر دليل آخر، يبين أن الشرك ليس محصورًا في اعتقاد وجود خالق غير الله عَزَّوَجَلَّ، فقال: «**وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين، النور، والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر. ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين:**

أحدهما: أنها محدثة؛ فتكون من جملة المخلوقات له.

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج٢ ص٢٨٩.

والثاني: أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر؛ فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور».

لا يوجد من آمن بوجود خالق يخلق كخلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الفرق بين هذا الدليل وبين سابقه هو من حيث العموم؛ إذ هذا الدليل يبطل حصر الشرك في الربوبية بناءً علىٰ أنه لم يوجد في الأمم من أثبت وجود خالق مماثل لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الفعل، وبما أن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كانوا يبعثون كلما ظهر الشرك، إلىٰ أن ختمت النبوات بنبوة نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فإن هذا يدل علىٰ أن الشرك ليس محصورًا في الربوبية؛ لأنه لو كان محصورًا في الإيمان بوجود رب مماثل لله عَزَّ وَجَلَّ في الأسماء والصفات، أو في الإيمان بوجود خالق يخلق كما يخلق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لما وجد في الأرض مشرك، وهذا القول ظاهر البطلان؛ بدلالة بعث الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بالنهي عن الشرك.

❑ ثم إنه رَحِمَهُ اللَّهُ أشار إلىٰ أن أعظم ما نقل من صور الشرك في الربوبية هو: قول الثنوية بالأصلين:

١ - النور الذي يرىٰ الثنوية أنه خلق الخير.

٢ - الظلمة التي يرىٰ الثنوية أنها خلقت الشر. ثم هم في الظلمة علىٰ قولين:

أ - أنها محدثة؛ فتكون من جملة المخلوقات التي خلقها النور.

ب - أنها قديمة، ولكنها لا تفعل إلا الشر؛ فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور[1].

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ج١ص٢٤٣ وكتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص٣٣٠.

عقيدة المشركين في توحيد الربوبية.

وبعد هذا الاستطراد، يعود شيخ الإسلام إلىٰ الاستدلال بحال العرب الذين بعث فيهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علىٰ أن الشرك قد يكون في توحيد الألوهية، فيقول: «**وقد أخبر سبحانه عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بينه في كتابه، فقال:** ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر:٣٨]. **وقال تعالىٰ:** ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٤) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٨٥) قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (٨٦) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (٨٧) قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٨) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ **إلىٰ قوله:** ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون:٨٤-٩١] **وقال:** ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف:١٠٦]».

تحقيق التوحيد قائم علىٰ تحقيق أنواعه.

مضمون هذا الاستدلال: أن العرب الذين بعث فيهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانوا مقرين بأن الله جَلَّ جَلَالُهُ هو من خلق السماوات والأرض، وخلق العرش العظيم، ومن يملك الضر والنفع؛ فكان هذا دالًّا علىٰ أنهم لا ينكرون وجود الله عَزَّ وَجَلَّ، ومع هذا فإن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكم عليهم بأنهم من أهل الشرك؛ فدل علىٰ أن الشرك ليس محصورًا في توحيد الربوبية؛ وظهر أن شركهم كان في توحيد الألوهية.

التوحيد عند المتكلمين.

وبظهور الصورة الشركية التي وقعت فيها أغلب الأمم السابقة، كما وقع فيها القوم الذين بعث فيهم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ يصل ابن تيمية إلىٰ النتيجة التي أراد أن يقررها من خلال استدلاله: «**وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمىٰ التوحيد، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر، غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع: فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث، وهو: توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون علىٰ ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنىٰ قولنا: لا إله إلا الله.**

حتىٰ قد يجعلوا معنىٰ الإلهية القدرة علىٰ الاختراع، ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بعث إليهم محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **أولا، لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتىٰ إنهم كانوا يقرون بالقدر أيضًا، وهم مع هذا مشركون، وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقًا لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد، وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خلقوا أفعالهم**».

كيف ترد علىٰ أهل الكلام الذين يعيبون أهل السنة لتقسيمهم التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع؟

لا يقبل من المصطلحات الكلامية إلا ما وافق نصوص الوحي.

إذن فالهدف ليس سردًا لإحداث تاريخيه، وإنما هو بيان لغلط كلامي في مسمىٰ التوحيد؛ فإن من الأخطاء الكلامية: تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع، هي:

١ - توحيد الذات، بمعنىٰ أنه جَلَّجَلَالُهُ لا قسيم له. وهذا المعنىٰ يدل عليه اسمه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: الصمد، ولكن أهل الكلام توسعوا في هذا، وأدخلوا فيه نفي الصفات.

٢ - توحيد الصفات، بمعنىٰ أنه لا شبيه له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

٣ - توحيد الأفعال، بمعنىٰ: أن خالق العالم واحد.

وهو تقسيم باطل لما يلي:

١ - أنها قسمة لم ينص عليها دليل، ولم تقم علىٰ استقراء لنصوص الوحي، ولكنها كانت انعكاسًا للصراع الكلامي الفلسفي.

٢ - أنها أخرجت توحيد الألوهية من أنواع التوحيد، مع أن النبي صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بُعث داعيًا إليه، بل إن الخصومة بين جميع الأنبياء عَلَيْهِمُالسَّلَامُ وبين أممهم إنما كانت في توحيد الألوهية.

٣ - أنهم جعلوا معنىٰ الإله: القادر علىٰ الاختراع، وهذا شيء تمنعه لغة العرب، التي تبين أن الإله هو المعبود[1].

٤ - أنهم أدخلوا نفي الصفات في مسمىٰ التوحيد، وهذا شيء يمنعه إجماع سلف الأمة، ويمنعه العقل، الذي يؤكد علىٰ أنه لا بد لكل موجود من صفات يمتاز بها عن غيره من الموجودات، وإثبات هذا لا يتعارض مع التوحيد؛ لأنه سيكون من معنىٰ التوحيد: إفراد الله جَلَّجَلَالُهُ بالكمال المطلق في هذه الصفات، مع الإيمان بأنه لا ند له في الاتصاف بشيء منها.

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ج١٣ص٤٦٧ والقاموس المحيط للفيروزآبادي ج٤ص٢٨٠.

وعلىٰ التقسيم الكلامي للتوحيد، قام غلط آخر، وهو الإغراق في توحيد الأفعال، واستنفاد الجهد والوقت في إثبات أن الله جَلَّجَلَالُهُ خالق العالم، وأنه لا خالق غيره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهي عقيدة اشتهر الاستدلال عليها بدليل الحدوث الكلامي، الذي مر معنا مناقشته، وبيان ما فيه من أخطاء(١).

ومن الأدلة التي قد يستدلون بها علىٰ هذا: ما يذكرونه من دلالة التمانع، وما ظنوه من أن هذا الدليل هو معنىٰ قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، وهو دليل يقوم علىٰ ذكر جميع الاحتمالات العقلية الحاصلة في حال تعدد الخالقين، ثم إبطال ما كان منها باطلًا؛ فينتج عن هذا: أنه لا خالق إلا الله عَزَّوَجَلَّ.

❑ وممن قام بنظم مقدمات هذا الدليل نظمًا صحيحًا: شيخ الإسلام، الذي بين أنه لو قدر ربان؛ فإن اختلافهما جائز، بل هو شيء لا بد منه، وعن هذا الاختلاف ستنشأ احتمالات عقلية ثلاث، هي:

الاحتمال الأول: أن يوجد مرادهما جميعًا، وهذا ممتنع لذاته؛ لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين؛ فإنه قد يريد أحدهما إماتة زيد، ولا يريد الآخر هذا؛ ولا بد من تحقق مراد أحدهما فقط؛ لأن الموت والحياة لا يجتمعان.

الاحتمال الثاني: ألا يحصل مرادهما جميعًا، وهذا يلزم منه عجز كل منهما، وهو مع مناقضته للربوبية، باطل عقلًا؛ لأن المحل الواحد لا يخلو من أحد القسمين المتقابلين، كالحركة والسكون، والحياة والموت.

الاحتمال الثالث: أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر؛ فلزم أن يكون هو الرب القادر، وأما الآخر فبطل القول بربوبيته.

❑ **ولا يمكن أن يقال**: إن إرادتهما لن تختلف. لأن الاختلاف من لوازم

(١) انظر: ص ٦٥ – ص ٨٢ من هذا الكتاب.

كون كل منهما قادرًا مريدًا، ولو سلمنا بإمكان اتفاقهما في الآخرة، فإننا نمتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول يمنع استقلال الآخر به؛ لأنه لا بد أن يكون مفعول هذا متميزًا عن مفعول هذا، وهذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون:٩١][١].

ووجه ذهاب كل إله بما خلق: أنه لا يجوز أن يتوارد خلق خالقين علىٰ مخلوق واحد؛ لأن ذلك لا يخلو:

١ - أن يكون لعجز أحدهما عن الانفراد بخلق بعض المخلوقات؛ فاحتاج إلىٰ الرب الثاني لمعاونته، وهذا يتنافىٰ مع كون الأول ربًا؛ لأن الرب لا يكون ربًا إلا إن كان موصوفًا بالكمال الذي لا نقص فيه، ومن هذه الصفات: القدرة التامة.

٢ - أن تكون لكل رب منهما قادرة تامة علىٰ خلق ما يخلق؛ فتكون مشاركة الثاني تحصيل للحاصل، وهو محال؛ لأنه متىٰ كان فعله تحصيل حاصل كان وجوده وعدمه سيان؛ وهذا يتنافىٰ مع كونه ربًا؛ لأنه سيكون عاجزًا عن فعل بعض المفعولات، ممنوعًا عن التصرف في مخلوقات غيره، وهذا يستلزم المحال؛ لأن الإلهية تقتضي الكمال لا النقص[٢].

كيف كان الإيمان بالقدرة الإلهية التامة مبطلًا للقول بوجود خالق مع الله؟

❑ ولا يجوز أن يقال: لم لا يكون كل منهما تام القدرة بشرط ألا يفعل الآخر معه. لأن تعليق القدرة بعدم فعل الآخر يتعارض مع القول بالقدرة التامة؛ إذ هو يستوجب ألا يكون الرب قادرًا بقدرة هي من لوازم ذاته، بل بقدرة مكتسبة من الآخر، وإذا لم يكن القادر قادرًا بنفسه؛ امتنع أن يجعل غيره قادرًا بطريق الأولىٰ، ومتىٰ ما كانت قدرة كل إله موقوفة علىٰ قدرة الآخر؛ فلن

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٩ص٣٥٥ - ص٣٥٦.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور ج١٨ص٩٢ - ص٩٤.

يوجد في الوجود حادث؛ لأن كل إرادة ستكون موقوفة علىٰ إرادة قبلها، وهذا هو الدور القبلي الممنوع، وبما أن الحوادث موجودة مشهودة؛ فإنه يدل علىٰ وجود القادر بنفسه؛ ودل علىٰ أنه قادر واحد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (١).

وكون هذا الدليل صحيحًا في ذاته، مستقيمًا في مقدماته، لا يستلزم صحة المنهج الكلامي في الاسهاب في الحديث عن توحيد الربوبية، مع الإخلال بتقرير مسائل توحيد الألوهية.

والسبب في تشعب الكلام الكلامي في توحيد الأفعال، وكونه أشهر أنواع التوحيد عندهم: أن علم الكلام إنما نشأ أول ما نشأ للرد علىٰ الفلاسفة، خصوصًا في قولهم بقدم العالم. فكان هم علماء الكلام: إثبات أن العالم مخلوق مفعول لله جَلَّ جَلَالُهُ؛ فاستغرق البحث في أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ حيزًا كبيرًا من مؤلفاتهم الكلامية.

وقد وصل اهتمامهم بإثبات خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعالم، إلىٰ جعل الإيمان بخلق الله جَلَّ جَلَالُهُ للعالم هو معنىٰ لا إله إلا الله. وبطلان هذا مما يعلمه كل من اطلع علىٰ سيرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه لما أخذ في دعوة قومه إلىٰ الإسلام، لم يكن الخلاف بينه وبينهم في إثبات خلقه عَزَّ وَجَلَّ للعالم؛ فإنهم لم يخالفوا في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، وهو إقرار لم يخرجهم من الشرك؛ فظهر أن النزاع بينه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبين هؤلاء إنما كان في توحيد الألوهية؛ بسبب المعبودات التي تقربوا بعبادتها إلىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٩ص٣٦٢ - ص٣٦٤.

❑ وابن تيمية بموقفه هذا، لا يذهب إلىٰ أن الشرك لا يكون في الربوبية؛ فإنه قد ذكر أنه ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ومراده: أن الكل متفق علىٰ أن الذهاب إلىٰ وجود خالق غير الله عَزَّوَجَلَّ شرك؛ فكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقرًا بأن الشرك قد يكون في الربوبية كما يكون في الألوهية، ولكنه في الألوهية أشهر.

وأما مخالفة الفرق الإسلامية في الربوبية، فإن غاية ما يقال فيها: أن منهم من جعل بعض الموجودات تخلق، كما فعلت القدرية التي أنكرت خلق الله عَزَّوَجَلَّ لأفعال العباد، وقالت: إن الله خالق كل شيء إلا أفعال العباد. ولكن هؤلاء لم يجعلوا الإنسان خالقًا مستقلًا مماثلًا لله جَلَّجَلَالُهُ في صفة الخلق، ولكنهم يذهبون إلىٰ أن الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ خلق العباد، وخلق قدرتهم، ثم إن العباد يخلقون أفعالهم بالقدرة التي خلقها لهم الله عَزَّوَجَلَّ.

كيفية الخلق عند الفلاسفة.

ويمضي ابن تيمية في تأكيده علىٰ أهمية التركيز علىٰ توحيد الألوهية، ويقول: «**وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون أن بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، هم مع الإقرار بالصانع، يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون: إنها غنية عن الخالق، مشاركة له في الخلق. فأما من أنكر الصانع؛ فذاك جاحد معطل للصانع، كالقول الذي أظهر فرعون، والكلام الآن مع المشركين بالله، المقرين بوجوده، فإن هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون، بل يقرون به مع أنهم مشركون، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام**».

إنكار وجود الله إلحاد مخرج من الإسلام.

إذن فالكثير من الفلاسفة المؤمنين بأمور مبدعة خالقة، كما يقولونه في العقل الأول، الذي يزعمون أنه خالق ما بعده من العقول. أو يقولونه في العقل العاشر، الذين يذهبون إلىٰ أنه الخالق للعالم المادي عند بعضهم، أو الخالق للعقول العَرَضِية عند البعض الآخر، لا يجعلونها فاعلة مستقلة دون الله جَلَّجَلَالُهُ، بل إنهم يذهبون إلىٰ أنها مصنوعة مخلوقة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ[1].

صحيح أنه قد يوجد من يلحد بالكلية، ويذهب إلىٰ أنه لا خالق للعالم، كما قال فرعون. ولكن هذا لا يُجيز الإعراض عن تقرير الحق في توحيد الألوهية، وبيان كيف يكون الشرك فيه، مع التحذير منه، وتوضيح كل الطرق المؤدية إلىٰ الوقوع في شيء منه؛ لأن الكلام في هذا هو مع المقرين بوجوده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فكان الاشتغال بإثبات وجود الله جَلَّجَلَالُهُ عند من لا يخالف في هذا، منافيًا للمنهج الصحيح في نشر العلم.

ما المنهجية الصحيحة في نشر العلم؟

فإن قيل: فإن وجد في مصر من الأمصار من انتشرت فيهم المخالفة في توحيد الربوبية، وظهرت فيهم بعض الفلسفات الإلحادية، فما الحكم؟ قلنا: الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فإن كانت فريضة الوقت هي تبصير الناس بتوحيد الألوهية؛ كان هذا هو المتعين. وإن كانت الفريضة هي الرد علىٰ الشبهات الإلحادية؛ كان هذا هو المتعين[2].

دلالة العقل علىٰ بطلان التشبه.

في نوع آخر من أنواع التوحيد المعروفة في الفكر الكلامي، فقال: «**وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: لا شبيه له في صفاته. فإنه ليس في الأمم**

(١) انظر: التشيع الفلسفي ص١٥٥ – ص١٦٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص ٨٦ – ص٨٧.

من أثبت قديمًا مماثلًا له في ذاته، سواء قال: إنه يشاركه. أو قال: إنه لا فعل له. بل من شبه به شيئًا من مخلوقاته، فإنما يشبهه به في بعض الأمور.

وقد علم بالعقل امتناع أن يكون له مثل في المخلوقات، يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه؛ فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين، كما تقدم. وعلم أيضًا بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما؛ فلا بد بينهما من قدر مشترك؛ كاتفاقهما في مسمىٰ الوجود، والقيام بالنفس والذات، ونحو ذلك، فإن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض. وإنه لا بد من إثبات خصائص الربوبية، وقد تقدم الكلام علىٰ ذلك».

مذهب المشبهة يستلزم الجمع بين النقيضين.

نجد أن شيخ الإسلام يسلك المسلك السابق نفسه، فكما أنه اعترض علىٰ استرسال علماء الكلام في الحديث عن أفعال الله عَزَّوَجَلَّ، بأنه لم يوجد من أهل الإسلام من ذهب إلىٰ أن هناك من يفعل كفعله جَلَّجَلَالُهُ. فإنه يحتج عليهم وعلىٰ استرسالهم في نفي التمثيل بأنه لم يوجد في الأمم من أثبت قديمًا مماثلًا له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في ذاته.

وأما من وقع في التشبيه والتمثيل من الفرق الإسلامية، فإنه إنما شبهه جَلَّجَلَالُهُ بمخلوقاته في بعض الصفات، لا أنه ذهب إلىٰ أن هناك ذات مماثلة للذات الإلهية، وأن لها من الصفات كالصفات التي لله جَلَّجَلَالُهُ.

ومع دلالة الشرع علىٰ بطلان منهج المشبهة في توحيد الصفات، فإن العقل دال علىٰ هذا؛ لأن العقل يمنع أن يكون له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من يماثله في شيء من صفاته وأفعاله؛ لأن ذلك يعني: أنه يجب ويجوز ويمتنع علىٰ كل

منهما ما يجب علىٰ الآخر، وما يجوز له، وما يمتنع عليه، وهذا جمع بين النقيضين؛ لأنه يلزم منه: اتصاف الرب بصفات العبد، واتصاف العبد بصفات الرب؛ وهو ممتنع في العقل.

الصفات عند المعتزلة والفلاسفة والباطنية.

وعلىٰ خطئهم هذا قام خطأ آخر، وهو ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: «**ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمىٰ التوحيد؛ فصار من قال: إن لله علمًا، أو قدرة، أو إنه يرىٰ في الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. يقولون: إنه مشبه ليس بموحد. وزاد عليهم غلاة الفلاسفة والقرامطة؛ فنفوا أسماءه الحسنىٰ، وقالوا: من قال إن الله عليم قدير عزيز حكيم. فهو مشبه ليس بموحد. وزاد عليهم غلاة الغلاة؛ وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات؛ لأن في كل منهما تشبيها له**».

حكم الصفة عائد علىٰ الذات الموصوفة.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن القسمة الكلامية لأنواع التوحيد، قد أتت بنقيض مراد الشارع؛ فإن الشارع أراد من إرسال الرسل: أن يُفرد جَلَّجَلَالُهُ بالتوحيد، ومن ذلك: إفراده عَزَّوَجَلَّ بما يستحقه من الصفات العليا، ولكن أهل الكلام خالفوا في ذلك؛ بما فعلوه من إدرج نفي الصفات في مسمىٰ التوحيد. كما خالف فيه: الفلاسفة والقرامطة؛ الذين نفوا أسماءه الحسنىٰ مع نفيهم للصفات. وزاد عليهم غلاة الغلاة؛ وقالوا: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يوصف بالنفي ولا يوصف بالإثبات. وكل هذا شيء قد سبق شرحه وبيانه في القسم الأول[١].

(١) انظر: ص ٤٤٨ – ص ٤٥٤ من هذا الكتاب.

دلالة العقل علىٰ فساد التعطيل.

ومع أن مراد الكثير من أهل الكلام من المسلك الذي سلكه: تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ، فإنه لم يصل إلىٰ مراده، بل إنه وقع في شر منه، يقول شيخ الإسلام: «**وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر مما فروا منه؛ فإنهم شبهوه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات؛ فرارًا من تشبيههم - بزعمهم - له بالأحياء، ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له علىٰ حد ما يثبت لمخلوق أصلًا، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ فلا فرق بين إثبات الذات، وإثبات الصفات. فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة للذوات؛ لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك؛ فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيدا، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه، ويسمون أنفسهم الموحدين**».

تُثبت الصفات إثبات وجود لا إثبات تكييف.

هذا استطراد منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في ذكر مسألة تقدمت معنا، عندما استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ بطلان منهج أهل الكلام في تنزيه الذات الإلهية، مبينا أنهم وقعوا في تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بما يتنزه عنه نقلًا وعقلًا، من تشبيهه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات، مع نفي اتصافه جَلَّجَلَالُهُ بصفات الكمال الثابتة له نقلًا وعقلا[1].



(١) انظر: ص ٤٤ من هذا الكتاب.

توحيد الذات عند المتكلمين.

وبما سبق، نصل إلىٰ النوع الثالث من أنواع التوحيد المعروفة في الفكر الكلامي، يقول شيخ الإسلام: «**وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته. أو: لا جزء له أو لا بعض له. لفظ مجمل؛ فإن الله سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد؛ فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزأ، أو يكون قد ركب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه علىٰ عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد**».

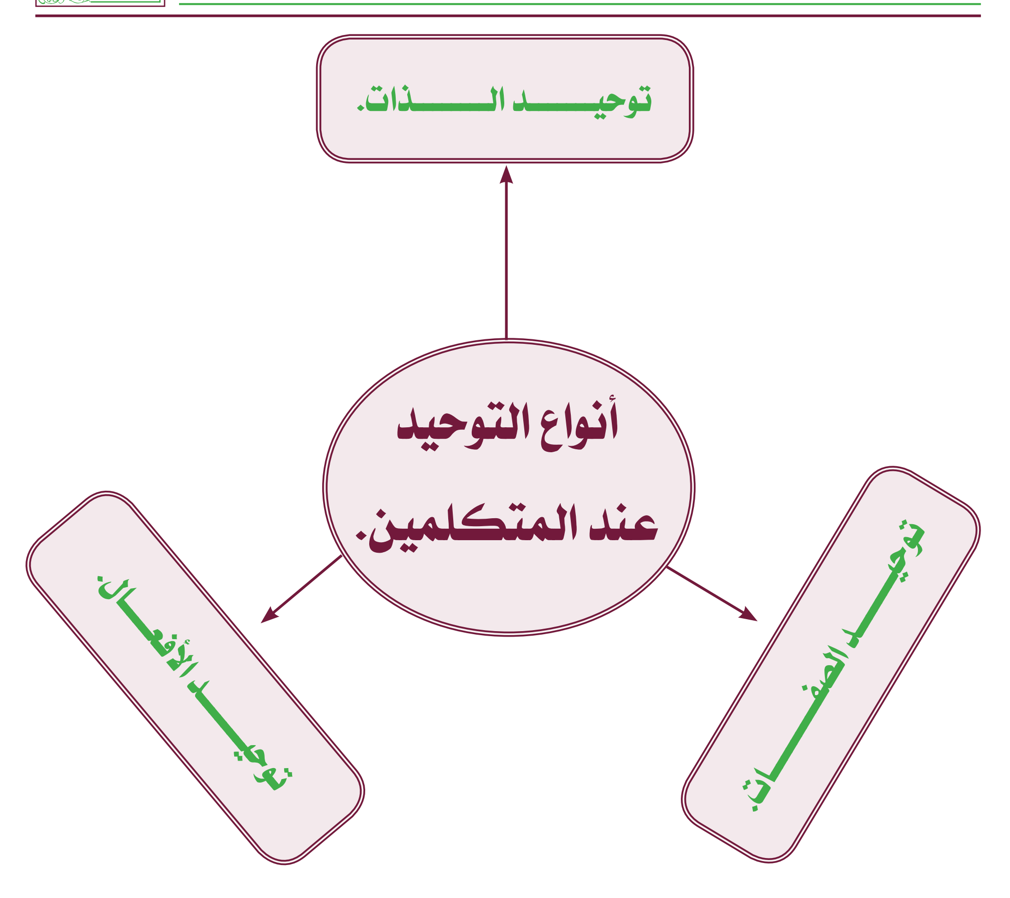
لا يصح تفسير التوحيد بألفاظ مجملة يتعذر فهمها.

هذا النوع من أنواع التوحيد الكلامي، نوع قائم علىٰ إيمانهم بدليل الحدوث، وذلك أنهم ذهبوا إلىٰ أنه لو كان جَلَّجَلَالُهُ موصوفًا بالصفات الذاتية؛ لكان مركبًا من الجواهر المفردة، وتركيبه من الجواهر المفردة مستلزم لكونه مماثلًا للمخلوقات المركبة منها.

وكذلك الإيمان بأنه جَلَّجَلَالُهُ في العلو، علىٰ العرش استوىٰ، هو شيء مستلزم في العقلية الكلامية لكونه جَلَّوَعَلَا في حيز، وهذا مستلزم لكونه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مركبًا من الجواهر المفردة.

وكل هذا قائم علىٰ القول بدليل الحدوث، الدليل الباطل، الذي لا غنىٰ لطالب العلم عن العلم بكيفية بطلانه؛ لأنه دليل يسري في جسد العقيدة الكلامية، سريان الروح في الأجسام البشرية(١).

(١) انظر: ص ٦٥ - ص ٨٢ من هذا الشرح.



كيفية تحقيق التوحيد.

وبعد بيان أوجه الخلل في التقريرات الكلامية للتوحيد، يتعين التأكيد علىٰ أن ابطال الباطل منها، لا يستلزم أن يكون جميع ما ذكروه باطلًا، يقول شيخ الإسلام: «**فقد تبين أن ما يسمونه توحيدًا، فيه ما هو حق، وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقًا، فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله، لم يخرجوا من الشرك الذي وصفهم به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول** ﷺ**؛ بل لا بد أن يعترفوا أنه لا إله إلا الله، وليس المراد بالإله هو: القادر علىٰ الاختراع. كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظنوا أن الإلهية هي القدرة علىٰ الاختراع دون غيره، وأن من أقر بأن الله هو القادر علىٰ الاختراع دون غيره؛ فقد شهد أن لا إله إلا هو، فإن المشركين**

كانوا يقرون بهذا، وهم مشركون كما تقدم بيانه».

لا يتم التوحيد إلا بالسلامة من الشرك.

إذن فابن تيمية إنما قرر وحرر ما تقدم؛ لكي يعتقد المسلم التوحيد المنجي، والتوحيد لا يكون توحيدًا عاصمًا إلا إن كان منجيًا للموحد من عذاب النار.

ولكن ماذا عن التوحيد الكلامي بأنواعه الثلاثة، هل هو شامل لجميع أنواع التوحيد؟ الإجابة عن هذا بالمقارنة بين هذه الأنواع، وبين حال المشركين الذين بعث فيهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن المشركين لو أقروا بهذه الأنواع الثلاثة، مع كفرهم بإفراد الله عَزَّوَجَلَّ بالعبادة؛ لم يكونوا قد حققوا التوحيد؛ لأنه لا بد من إفراده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بالعبادة.

فلم يكن الإقرار بأنه لا قادر علىٰ الاختراع إلا الله كافيًا في السلامة من خطر الشرك، وظهر أنه لا بد من شهد ألا إله إلا الله، والإيمان بأنه لا معبود بحق إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

توحيد الألوهية عند أهل السنة.

وفي بيان هذا النوع من أنواع التوحيد، يقول شيخ الإسلام: «**بل الإله الحق هو الذي يستحق بأن يعبد؛ فهو إله بمعنىٰ: مألوه. لا إله بمعنىٰ: آله. والتوحيد: أن يعبد الله وحده لا شريك له. والإشراك: أن يجعل مع الله إلهًا آخر. وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلىٰ السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون**».

كل من عُبِدَ فقد اتخذه العابد إلهًا.

إذن فالتوحيد لا يتحقق بمجرد الإيمان بتوحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، وأنه لا خالق إلا هو عَزَّوَجَلَّ، بل لا بد من الإيمان بأن الإله الحق الذي يستحق أن يعبد وحده، هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، مع لإيمان بأن الشرك في توحيد الألوهية يعني: أن يجعل مع الله إلهًا آخر(١).

التوحيد عند غلاة الصوفية.

ومن ضل ظلالًا بعيدًا في حقيقة التوحيد: غلاة الصوفية، الذين قال فيهم ابن تيمية: «**وكذلك طوائف من أهل التصوف، والمنتسبين إلىٰ المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وهو: أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه.**

لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية؛ بحيث يفنىٰ من لم يكن، ويبقىٰ من لم يزل. فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلمًا، فضلا عن أن يكون وليا لله، أو من سادات الأولياء.

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة، يقررون هذا التوحيد، مع إثبات الصفات؛ فيفنون في توحيد الربوبية، مع إثبات الخالق للعالم المباين لمخلوقاته. وآخرون يضمون هذا إلىٰ نفي الصفات؛ فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شر من حال كثير من المشركين».

لا يصح تفسير التوحيد بالفناء في الحقيقة الكونية.

---

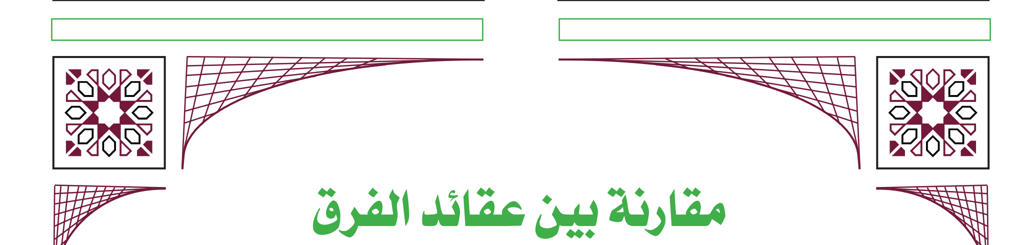
(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٨ ص١٧٣ – ص١٧٥.

يذكر ابن تيمية عقائد غلاة الصوفية في التوحيد، ويبين أن منهم من ذهب إلىٰ أن التوحيد: أن يشهد المرء أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه. وهذا مخالف للتوحيد الحق؛ لأن التوحيد يستلزم إفراد الله جَلَّجَلَالُهُ بالعبادة؛ فكان شهود أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الخالق المالك لا يكفي. خصوصًا إن كان هذا الشاهد، مؤمنا بوحدة الوجود، وما يلزم هذا من الإيمان بوحدة الأديان؛ فكان هذا منافيًا لتوحيد الربوبية، ومنافيًا لتوحيد الألوهية.

وطائفة من أهل التصوف لهم مخالفات في الصفات، ليس هذا موضع بسطها[1].

❊❊❊

(١) انظر: التشيع الفلسفي ص٢١٩ – ص٢٥٩.



مقارنة بين عقائد الفرق

مذهب الجهمية.

وبعد هذا الشرح، للمقدمة التي ذكرها ابن تيمية؛ ليبين موقف المتكلمين من التوحيد، دخل رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ تفصيل موقفهم من العلاقة بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؛ لأنه المقصود الرئيس هنا، يقول: «**وكان جهم ينفي الصفات ويقول بالجبر؛ فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي والثواب والعقاب؛ فارق المشركين من هذا الوجه، لكن جهمًا ومن اتبعه يقول بالإرجاء؛ فيضعف الأمر والنهي، والثواب والعقاب عنده. والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم، في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له أيضًا في نفي الصفات**».

القول بالإرجاء يفضي إلىٰ الاستهانة بالأمر والنهي.

يذهب ابن تيمية إلىٰ أن الجهم بن صفوان أول من قال بالجبر[1]. ويشير ابن حزم إلىٰ أن السبب في القول بالجبر: كان بدافع تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الشريك، بدعوىٰ أن إثبات وجود فاعل يفعل بإرادة ومشيئة شرك؛ فوجب عند الجبرية ألا يكون هناك فاعل إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فرارًا من الشرك. وبعد أن اعتقدوا أنه لا فاعل إلا الله جَلَّ جَلَالُهُ، أخذوا في تأويل النصوص المثبتة للفعل الإنساني، فزعموا أن إضافة الفعل إلىٰ الإنسان إنما هو علىٰ سبيل المجاز،

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٣ ص٢٢٢ ومنهاج السنة ج٢ص٢٥٢.

كما يقال: مات زيد. وإنما أماته الله عَزَّوَجَلَّ[١].

ومع أن القول بالجبر مناقض لقول القدرية - الذي سيأتي بيانه إن شاء الله- إلا أن كلا القولين يرجع إلىٰ شبهة عقلية، سلموا بها جميعًا، ثم حاولوا تأويل النصوص بناء علىٰ هذه الشبهة. وهذه الشبهة هي: **حصر مفهوم القدرة في إيجاد الفعل**. بحيث لا تكون القدرة قدرة، إلا إن أخرجت الفعل من العدم إلىٰ الوجود، ثم اختلفوا علىٰ قولين:

١ - ذهبت القدرية إلىٰ أن الفعل الحادث منسوب إلىٰ قدرة العبد فقط.

٢ - ذهبت الجبرية إلىٰ أنه لا تأثير لقدرة العبد البتة، بل الفعل واقع تحت القدرة الإلهية فقط، ولم يكن العبد سببًا في الفعل الصادر عنه[٢].

والحق أن القدرة ليست منحصرة في إحداث الفعل، ولكنها في حقيقتها: تأثير في الفعل، بصرف النظر عن حقيقة هذا التأثير، ثم من هذا التأثير ما هو من خصائص الرب عَزَّوَجَلَّ، وهو: خلق الفعل. ومنه ما هو من خصائص العبد، وهو كونه سببًا في وجود الفعل.

❑ **ومما يجب التنبيه عليه**: أن لفظ الجبر من الألفاظ المحدثة؛ ولأجل هذا كره السلف استعماله، فعن بقية بن الوليد قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر؟ فقال الزبيدي: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضىٰ ويقدر ويخلق ويجبل عبده علىٰ ما أحب. وقال الأوزاعي: ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن ولا السنة؛ فأهاب أن أقول ذلك، ولكن

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٣ص٣٥.

(٢) انظر: الخلاف العقدي في باب القدر لشيخنا: أ. د. عبدالله القرني ص٢١.

القضاء والقدر، والخلق والجبل؛ فهذا يعرف في القرآن وسنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وفي موازنة ابن تيمية بين القولين، يذكر أن جواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي؛ لأن الزبيدي نفىٰ الجبر، وأما الأوزاعي فمنع من إطلاقه؛ لأنه لفظ مجمل.

ومن هذا ما ذكره المروزي من أن الإمام أحمد منع من إطلاق اللفظ؛ فمنع من قول: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ جبر العباد. ومنع أن يقال: إنه جَلَّ جَلَالُهُ لم يجبر العباد. قال المروزي: فقلت لأبي عبدالله: فما الجواب في هذه المسألة؟ قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر:٨][1].

❑ والسبب في وجوب التوقف في هذا اللفظ: أن الجبر لفظ مجمل، فإنه قد يكون المراد: إجبار الشخص علىٰ خلاف مراده، كما يقال: جبر ولي الأمر المدين علىٰ وفاء دينه. ومعلوم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ جعل في قلب عبده المؤمن إرادة للفعل، ومحبة له، وجعل فيه كرهًا للأعمال الفاسدة، قال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾ [الحُجُرات:٧]. فلم يكن العبد مجبورًا علىٰ الفعل.

وأما إن أريد بالجبر: نفس جعل العبد فاعلًا، ونفس خلقه متصفًا بهذه الصفات، كما في قوله تعالىٰ: ﴿۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١﴾ [المعارج:١٩-٢١]. فالجبر بهذا التفسير حق، ومنه قول علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الأثر المشهور عنه في الصلاة علىٰ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(١) انظر تفصيل هذا في: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص١١٥ – ص١٢٠.

«اللهم داحي المدحوات، فاطر المسموكات، جبار القلوب علىٰ فطراتها شقيها وسعيدها»(١).

وقد نتج عن قول جهم بالجبر، مع قوله بالإرجاء: أن ضعف عنده الأمر والنهي، والثواب والعقاب؛ مع أن تحقيق الأمر، واجتناب المنهي، هو الحكمة من الخلق، قال تعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون:١١٥-١١٦].

❑ ومن الفرق التي قاربت قول الجهم:

١ – النجارية: أصحاب الحسين بن محمد النجار، وأكثر معتزلة الري وما حولها علىٰ مذهبه(٢).

٢ – الضرارية: أتباع ضرار بن عمرو(٣).

المفاضلة بين الكلابية والجهمية.

وبعد تصوير ابن تيمية لقول الجهمية، أخذ في الموازنة بينه وبين قول الكلابية ومن وافقهم من الأشاعرة: «**والكلابية والأشعرية: خير من هؤلاء في باب الصفات؛ فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصلت أقوالهم في غير هذا الموضع. وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة**».

كل من أثبت الصفات الخبرية فإنه يثبت العقلية.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص٢٥٤.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص٨٧.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٩٦.

إذن فالكلابية والأشعرية خير من الجهمية في باب الصفات؛ لأن الجهمية ينفون الأسماء والصفات جميعًا، وأما الكلابية والأشاعرة فيثبتون الأسماء الحسنىٰ، ومع إثباتهم لها فإنهم:

ما هو الفرق بين الصفات الخبرية والعقلية؟

يثبتون بعض الصفات، وهي الصفات التي رأوا أن العقل يدل عليها.

٢ - كان أئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة.

فظهر وجه تفضيل الكلابية والأشاعرة في توحيد الأسماء والصفات.

وأما في القدر فقول الكلابية والأشاعرة مقارب لقول الجهمية، وذلك أن الأشاعرة يذهبون إلىٰ أن الخلق هو المخلوق. ومعنىٰ هذا: أن الله عَزَّوَجَلَّ لم تقم به صفة فعلية، بل الخلق هو المخلق، وهو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يوصف بصفة فعلية هي الخلق[1]. وهذا في حقيقته قول الجهم بن صفوان؛ فلزمهم أن تكون أفعال العباد أفعالًا لله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنها مخلوقة من مخلوقات الله عَزَّوَجَلَّ، وهم لا يفرقون بين الخلق والمخلوق[2].

وإضافة الفعل البشري إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، علىٰ اعتبار أنه مفعول له جَلَّجَلَالُهُ، غير صحيح؛ لأن الفعل المختص بالمخلوق لا يضاف إلىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، إلا لبيان أن الله عَزَّوَجَلَّ هو الخلق لهذا الفعل، ولا يضاف إليه علىٰ اعتبار أنه عَزَّوَجَلَّ هو من فعله. وجماع الأمر: أن الله جَلَّجَلَالُهُ لا يوصف بما خلقه في غيره، فإذا خلق في غيره: حركة، أو طعمًا، أو ريحًا... لم يوصف سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بشيء من هذه المخلوقات؛ لأن الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها علىٰ

(١) انظر: تفسير الرازي ج٤ ص١٥٢ - ص١٥٣.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٩.

ذلك المحل، ومن هنا صح أن يوصف عَزَّوَجَلَّ بالخلق دون المخلوق[١].

والصواب أن يقال: فعل العبد مخلوق للرب عَزَّوَجَلَّ، ومفعول للعبد. ولا يقال: إنه فعله عَزَّوَجَلَّ؛ لما فيه من التلبيس؛ ولما فيه من نفي كون العبد فاعلًا[٢].

المفاضلة بين الكلابية والأشاعرة.

وبعد المفاضلة بين الكلابية والأشاعرة من جهة، والجهمية من جهة أخرىٰ. يوازن ابن تيمية بين قول الكلابية والأشاعرة بعضهم بعضًا، فيقول: «**والكلابية هم: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، الذي سلك الأشعري خطته، وأصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي ونحوهما، خير من الأشعرية في هذا وهذا، فكلما كان الرجل إلىٰ السلف والأئمة أقرب؛ كان قوله أعلىٰ وأفضل**».

من كان إلىٰ السنة أقرب كان أفضل ممن كان منها أبعد.

إذن فالكلابية خير من الأشعرية، وأصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي ونحوهما أقرب إلىٰ السلف من الأشاعرة. وابن تيمية يثبت لهم الخيرية في الأمرين معًا:

ما هي الفرق بين الكلابية والأشاعرة في القدر؟

١ - الخيرية في القضاء والقدر؛ لأنهم لا يقولون بالجبر، كما يقول به الأشاعرة.

٢ - الخيرية في الأسماء والأحكام؛ فإن الكلابية يذهبون إلىٰ أن الإيمان:

(١) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ١٤٤ - ص١٤٥.

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص١٥٢.

قول اللسان، واعتقاد القلب؛ فكانوا خيرًا من الأشاعرة الذين يذهبون إلىٰ أن الإيمان مجرد تصديق القلب(١).

مذهب الكرامية.

وأما الكرامية ففرقة لها أصولها ومنهجها الذي تفردت به عن الجميع، فإنهم في الأسماء والأحكام علىٰ قول لم يقل به أحد غيرهم، كما ارتضوا في الأسماء والصفات مذهبًا خالفوا به أهل السنة والجماعة، كما خالفوا به أهل الكلام، يقول شيخ الإسلام: «**والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر؛ لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان: قول اللسان، وإن كان مع عدم تصديق القلب؛ فيجعلون المنافق مؤمنا، لكنه يخلد في النار؛ فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم. وأما في الصفات والقدر والوعيد فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة**».

ترد كل عقيدة لم يرد بها نص.

الكرامية هم أتباع لأبي عبد الله محمد بن كرام، الذي كان يثبت الصفات، ولكن مع الغلو في ذلك، إلىٰ أن وصل إلىٰ تشبيه الخالق جَلَّجَلَالُهُ بالمخلوق(٢).

ما هو الفرق بين الأشاعرة والكرامية في الإيمان؟

وأما في الأسماء والأحكام فإن الكرامية يقولون: الإيمان مجرد التصديق في الظاهر. فمن فعل ذلك كان مؤمنا في الدنيا. وإن كان مكذبًا في الباطن؛ فهو مؤمن مخلد في النار في الآخرة؛ فنازعوا في الاسم لا في الحكم. وأما ما يذكره عنهم بعض الناس من أن الكرامية يجعلون المؤمن في الظاهر،

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية ص٥٦.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص١٠٨.

المكذب في الباطن، من أهل الجنة. فهو غلط عليهم، ومع هذا فتسميتهم له مؤمنا؛ بدعة مخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة(١).

مذهب المعتزلة.

وأما عن مذهب المعتزلة في العلاقة بين الشرع والقدر، فيقول شيخ الإسلام: «**وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات، ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وغلوا فيه، فهم يكذبون بالقدر؛ ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب، والإقرار بالأمر والنهي والوعد والوعيد مع إنكار القدر؛ خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد.**

ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولا ما كان أخفىٰ، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة؛ قويت البدعة.

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي؛ شر من القدرية المعتزلة ونحوهم؛ أولئك يشبهون المجوس، وهؤلاء يشبهون المشركين، الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:١٤٨]، **والمشركون شر من المجوس**».

توحيد الربوبية لا يتحقق إلا بالإيمان بخلق أفعال العباد.

يذهب المعتزلة إلىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ لا يخلق أفعال العباد، بل العبد

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية ص٢١.

هو من يخلق فعله[1].

وأما ما يتعلق بالأمر والنهي الشرعيين، فإن المعتزلة يثبتونهما، ويعظمون الأمر والنهي، والوعد والوعيد، بل إنهم غلوا في الوعد والوعيد، إلىٰ درجة ذهابهم إلىٰ أن حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا: أنه في منزلة بين المنزلتين؛ فليس بمسلم ولا كافر، مع الحكم بأنه خالد مخلد في النار يوم القيامة[2].

ما هو الفرق بين مذهب المعتزلة ومذهب الخوارج في أهل الكبائر؟

ومن هنا سمي المعتزلة بالوعيدية، وهو اسم يشملهم هم والخوارج معًا، ويشير الأشعري إلىٰ فرق دقيق بين كلا الفرقتين، حيث ذكر أنهم وإن قولوا جميعًا: إن أهل الكبائر الذين يموتون علىٰ كبائرهم في النار خالدون فيها مخلدون. غير أن الخوارج يذهبون إلىٰ أن مرتكب الكبائر ينتحل الإسلام في الدنيا، ويعذب عذاب الكافر في الآخرة، وأما المعتزلة فيقولون: إن عذاب أهل الكبائر ليس كعذاب الكافرين[3].

ومع أن إنكار المعتزلة للقدر؛ أوقعهم في مشابهة المجوس، الذين يقولون بإلهين اثنين، إله خالق للخير، وآخر للشر، إلا أن إقرارهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد، جعلهم أفضل من غلاة الصوفية، الذين يغلون في القدر، ويذهبون إلىٰ أنه لا فاعل إلا الله عَزَّوَجَلَّ، مع إنكار الأمر والنهي، والقول بسقوط التكاليف. إضافة إلىٰ ما وقعوا فيه – أي: غلاة الصوفية – من إنكار للوعد والوعيد، مع تأويل نصوص اليوم الآخر

(١) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص٣١٣.

(٢) انظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية ص٢٩.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٢٤.

تأويلات باطنية[(١)].

ما هو الفرق بين مذهب المعتزلة ومذهب فلاسفة الصوفية في القدر؟

فإن فلاسفة الصوفية جعلوا الأمر والنهي للمحجوبين، الذين لم شهدوا الحقيقة الكونية، وأما من وصل إلىٰ شهود الحقيقة، وآمن بوحدة الوجود؛ فإن الأمر والنهي يسقط عنه؛ لأنه صار من الخاصة، وربما استدلوا علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر:٩٩]. بدعوىٰ أن اليقين هو معرفة هذه الحقيقة[(٢)].

ثم إنهم ذهبوا إلىٰ أن من عبد الله جَلَّجَلَالُهُ رغبة في الجنة، وخوفًا من النار؛ فإنما طلب هواه وحظه؛ فكان ناقصًا؛ لأن فعله ينافي حقيقة الفناء في توحيد الربوبية[(٣)]. وقولهم ومذهبهم مما تبطله الأدلة النقلية، المادحة لمن يعبد الله جَلَّجَلَالُهُ خوفًا وطمعًا، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَيَدۡعُونَنَا رَغَبٗا وَرَهَبٗاۖ وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ [الأنبياء:٩٠].

❑ وأما عن المفاضلة بين مذهب المعتزلة وغلاة الصوفية، فقد استدل ابن تيمية علىٰ تفضيل مذهب المعتزلة بدليلين:

١ - أن البدع إنما يظهر منها ما كان أخفىٰ، ثم تقوىٰ البدع بالبعد عن نور السنة، فلما لم يكن في زمن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ شيء من أقوال غلاة الصوفية، مع أنه كان قد نبغ في عصرهم قول القدرية؛ علمنا أن بدعة المعتزلة أخف من بدعة غلاة الصوفية[(٤)].

(١) انظر: التشيع الفلسفي ص٣٨٥ - ص٤٠٥.

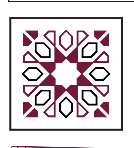
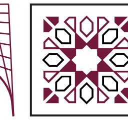
(٢) انظر: العبودية لابن تيمية ص٤٤.

(٣) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٧٤ - ص٧٧.

(٤) انظر: العبودية لابن تيمية ص٤٤.

٢ - أن المعتزلة يشبهون المجوس، وغلاة الصوفية يشبهون المشركين، الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:١٤٨].
والمشرك شر من المجوس؛ فكان المعتزلة أفضل من غلاة الصوفية[١].

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٤٧.


وجوب إفراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالعبادة

وبعد أن بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوال الناس في القدر، ومذاهبهم في الأسماء والأحكام، أراد الاستدلال علىٰ القول الحق في هذا، وأن يؤكد علىٰ أهمية الركن الأول من أركان الإسلام؛ لأنه الأصل الذي يقوم عليه الدين الإسلامي بأصوله وفروعه، يقول: «**فهذا أصل عظيم علىٰ المسلم أن يعرفه؛ فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أصل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المشرك بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله؛ فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمدا رسول الله؛ فيجب: تصديقه فيما أخبر. وطاعته فيما أمر. فلا بد من الكلام في هذين الأصلين**».

لا يستحق العبادة إلا الله.

يشير رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن المسلم لا يكون مسلمًا الإسلام الحق ما لم يفرد الله عَزَّوَجَلَّ بالعبادة، ويشهد لمحمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرسالة، علىٰ وفق الشروط المشترط تحقيقها في شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

وهي شروط وقع بعض الناس في الإخلال بشيء منها؛ ما نتج عنه الإخلال بما يجب اعتقاده في هذين الأصلين، أو في الإخلال بأحدهما، فمن الناس من أخل بالأصل الأول، فوقع – عياذًا بالله – في شيء من الشرك الأكبر. أو وقع في بعض صور الشرك الأصغر. أو في بدعة من البدع، المنافية لكمال التوحيد.

ومنهم من أخل بالشهادة لمحمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرسالة، فمع أنه يجب:

١ – تصديقه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما أخبر به.

٢ – طاعته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما أمر به.

٣ – ألا يعبد الله إلا بما شرع صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قد يوجد من المسلمين من يتردد في قبول أخباره صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ بدعوىٰ أنها أحاديث آحاد. كما قد يوجد منهم من يتردد عن امتثال الأوامر ببعض العبادات؛ للحجة نفسها. ومن المسلمين من قد يعبده جَلَّ جَلَالُهُ بما لم يشرعه نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فيقع في البدعة.

حقيقة توحيد الألوهية.

وبعد هذه المقدمة الموجزة، يسهب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التدليل علىٰ وجوب إفراد الله عَزَّ وَجَلَّ بالعبادة، قائلًا: «**الأصل الأول: توحيد الإلهية. فإنه سبحانه أخبر عن المشركين كما تقدم بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله، يدعونهم ويتخذونهم شفعاء بدون إذن الله، قال تعالىٰ:** ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس:١٨].

فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء شفعاء مشركون، وقال تعالىٰ عن مؤمن يس: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّيٓ إِذٗا لَّفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّيٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمۡ فَٱسۡمَعُونِ﴾ [يس:٢٢-٢٥].

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَتَرَكۡتُم مَّا خَوَّلۡنَٰكُمۡ وَرَآءَ ظُهُورِكُمۡۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمۡ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُمۡ أَنَّهُمۡ فِيكُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾ [الأنعام:٩٤]. **فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء، وقال تعالىٰ:** ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَعۡقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [الزُّمر:٤٣:٤٣].

وقال تعالىٰ: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة:٤]. **وقال تعالىٰ:** ﴿وَأَنذِرۡ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحۡشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ لَيۡسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيّٞ وَلَا شَفِيعٞ﴾ [الأنعام:٥١]. **وقال تعالىٰ:** ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة:٢٥٥]. **وقال تعالىٰ:** ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ وَهُم مِّنۡ خَشۡيَتِهِۦ مُشۡفِقُونَ﴾ [الأنبياء:٢٦-٢٨]. **وقال تعالىٰ:** ﴿۞وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ﴾ [النجم:٢٦]. **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِۖ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ﴾ [سبأ:٢٢-٢٣].

وقال تعالىٰ: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ۝٥٦ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا ﴾ [الإسراء:٥٦-٥٧]. **قال طائفة من السلف: كان قوم يدعون العزير والمسيح والملائكة، فأنزل الله هذه الآية؛ يبين فيها أن الملائكة والأنبياء يتقربون إلىٰ الله، ويرجون رحمته ويخافون عذابه**».

كل ما كان نصًا لم يجز الخلاف فيه.

لما كان إفراد الله عَزَّوَجَلَّ بالعبادة هو الحكمة من خلق الجن والإنس؛ تنوعت وتعددت الأدلة الدالة علىٰ هذا، ومنها: الأدلة التي ذكرها شيخ الإسلام، وهي أدلة تنص علىٰ أن دعاء المخلوقات، طلبًا لشفاعتها عند الله عَزَّوَجَلَّ نوع من أنواع الشرك، قال تعالىٰ: ﴿ وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ ﴾ [يونس:١٨]. وهذا نص دال علىٰ أن من دعا مخلوقًا من المخلوقات، فعمله نوع من أنواع الشرك(١).

إذن فالنقل يدل علىٰ أنه ليس لأي شخص ﴿ مِن وَلِيّٖ وَلَا شَفِيعٍ ﴾ [السجدة:٤]. والعقل دال علىٰ أن طلب الشفاعة من هذه المخلوقات شيء باطل؛ لأنها عاجزة عن جلب الخير لنفسها؛ فكان جلبها الخير إلىٰ غيرها أشد امتناعًا.

ولكن هل كل الشفاعة باطلة؟ الحق أن من الشفاعة ما هو حق واقع(٢)، قال تعالىٰ: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ ﴾ [البقرة:٢٥٥]. فهذه الآية تدل علىٰ

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٢ ص٨٠.

(٢) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٩ ص١٤٩.

أن هناك شفاعة واقعة بإذنه، فكان هذا شرطًا من شروط الشفاعة المقبولة.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿ ۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴾ [النجم:٢٦]. فإنها ومع دلالتها علىٰ ما دلت عليه الآية السابقة، هي دالة علىٰ شرط ثان، وهو: رضا الله جَلَّجَلَالُهُ عن المشفوع فيه، وبما أن الله عَزَّوَجَلَّ قد حرم الجنة علىٰ المشركين؛ فوجب أن يكون المشفوع فيه مسلمًا.

والشفاعة في أهل الكبائر من القضايا التي أنكرها المعتزلة(١)؛ لأنهم يرون أن مرتكب الكبيرة خالد مخلد في النار. وأنكروا دلالة الآيات السابقة علىٰ إثباتها. وأما الأحاديث النبوية فذهبوا إلىٰ أنها أحاديث آحاد مفيدة للظن، والظن لا يقبل في العقائد؛ فأنكروا دلالتها علىٰ إثبات الشفاعة.

وبعيدًا عن موقفهم من إيمان مرتكب الكبيرة، أو تأويلاتهم لآيات الشفاعة، فإن الأحاديث النبوية تدل علىٰ إثبات الشفاعة في مرتكب الكبيرة، ودعوىٰ أنها أحاديث آحاد لا يمنع من الاستدلال بها، بل هذا منهج أهل العلم، الذين قرروا أن أحاديث الآحاد حجة، وأبطلوا منهج المخالفين في هذا.

كيف ترد علىٰ من أنكر حجية خبر الواحد؟

وفي رد الإمام الشافعي علىٰ منكري حجية خبر الواحد، يستهل استدلالاته بقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**نضر الله عبدًا سمع مقالتي فوعاها، ثم بلغها عني، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه**»(٢). ووجه الاستدلال: أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حث كل فرد من الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ علىٰ تبليغ سنته صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؛ فدل علىٰ أن قول الواحد منهم مفيد للعلم.

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٢ ص٨١.

(٢) أخرجه مسلم برقم ٢٣٦.

وهذا الذي كان عليه العمل في عصر الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت، فقال: إن رسول الله قد أُنزل عليه قُرآن، وقد أُمر أن يستقبل الكعبة. وكانت وجوههم إلىٰ الشام فاستداروا إلىٰ الكعبة. وقد كانوا أهل فقه وعلم، وكانوا علىٰ قبلةٍ فرض الله عليهم استقبالها؛ ولم يكن لهم أن يُحدثوا مثل هذا العظيم في دينهم، وأن يَدَعوا فرض الله جَلَّ جَلَالُهُ في استقبال القبلة الأولىٰ إلا بما تقوم عليهم الحجة؛ فعلمنا أن خبر الواحد حجة إن كان من أهل الصدق؛ لأنه لو لم يكن حجة لقال لهم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قد كنتم علىٰ قبلةٍ، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم عليكم به حجة من: سماعكم مني. أو خبرِ عامةٍ. أو أكثرَ من خبر واحد عني.

ومن عمل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بخبر الواحد الثقة: كان أنس بن مالك كان يسقي أبا طلحة وأبا عبيدة بن الجرَّاح وأُبيَّ بن كعب شرابًا، فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حُرِّمت. فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلىٰ هذه الجِرار فاكسرها. فقام وكسرها، ولم يقل أحد منهم: نحن علىٰ تحليلها حتىٰ نلقىٰ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع قربه منا أو يأتينا خبر عامَّة. خصوصًا وأنه لا يحل لهم أن يُهرِقوها حلالًا؛ لأنه سرفٌ، وليسوا من أهله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وعن عمرو بن سليم الزُّرَقي عن أمه قالت: نحن بمنىٰ إذا علي بن أبي طالب علىٰ جملٍ يقول: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**إن هذه أيام طعم وشرب؛ فلا يصومن أحد**»[1]. ورسول الله لا يبعث بنهيه واحدًا صادقًا إلا وخبره حجة؛ لأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان قادرًا علىٰ أن يبعث إليهم عددًا؛ فدل

(١) أخرجه أحمد برقم ٨٢٤.

علىٰ أن خبر الواحد المعروف بالصدق حجة.

ومن هذا: أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث عليًا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فقرأ علىٰ الحجاج في مجمعهم يوم النحر آيات من سورة براءة، ونبذ إلىٰ قوم علىٰ سواءٍ وجعل لهم مددًا، ونهاهم عن أمور. ولم يكن صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليبعث إلا واحدًا الحجةُ قائمة بخبره علىٰ من بعثه إليه.

وقد فرَّق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمّالًا علىٰ نواحي، فبعث قيسَ بن عاصم والزِّبرقانَ بن بدر وابن نُوَيرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ إلىٰ عشائرهم؛ لعلمهم بصدقهم. وقدِم عليهم وفد البحرين، فبعث معهم ابن سعيد بن العاص. وبعث معاذ بن جبل إلىٰ اليمن. ولم يكن لأحد من أهل تلك النواحي أن يقول: أنت واحد وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. فدل علىٰ أن قول الواحد الثقة حجة.

وبعث في دهرٍ واحد اثنىٰ عشر رسولًا إلىٰ اثنىٰ عشر ملكًا، يدعوهم إلىٰ الإسلام، ولم يبعثهم إلا إلىٰ من قد بلغته الدعوة، وقامت عليه الحجة فيها، مع ما كان في كتبه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من دلالاتٍ تبين أنها كتُبُهُ. وقد تحرّىٰ فيهم ما تحرىٰ في أمرائه: من أن يكونوا معروفين بالصدق؛ فدل علىٰ أن خبر الواحد الصادق حجة في شرائع الإسلام العظام.

ولم تزل كتب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنفذ إلىٰ ولاته بالأمر والنهي، ولم يكن لأحد من ولاته تركُ إنفاذ أمره، ولم يكن ليبعث رسولاً إلا صادقًا عند من بعثه إليه؛ فدل علىٰ أن خبر الواحد الصادق حجة في سنة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وهكذا كان الأمر في عصر خلفائه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فقد كانت كتبهم تنفذ إلىٰ

ولاتهم بالأمر والنهي، ولم يكن لأحد من هؤلاء الولاة ترك إنفاذ الأمر بدعوىٰ أن خبر الواحد الصادق ليس بحجة.

بل إنه كان من سيرهم ترك ما كانوا عليه من اجتهادات، متىٰ ما وصلهم شيء من سيرة الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وإن كانت آتية عن طريق آحاد؛ فقد كان عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئًا. حتىٰ أخبره الضّحّاك بن سفيان أن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كتب إليه: أن يُوَرِّث امرأة أَشْيَمَ الضِّبَابيِّ من ديته؛ فرجع إليه عمر؛ فدل علىٰ أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ كان يرىٰ أن خبر الواحد الثقة حجة.

كما أخذ عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس، مع أنه يتلو: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩]. ويقرأ القُرآن بقتال الكافرين حتىٰ يسلموا، وهو لا يعرف فيهم عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ شيئًا، وهم عنده من الكافرين غيرِ أهل الكتاب، ولكنه رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ سن بهم سنة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مع مجوس هَجَرَ؛ لخبر صحابي واحد.

ولا يصح الاعتراض علىٰ هذا برد عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ لرواية البعض، وطلبه أن يحضر شاهدًا يشهد بصدق ما رواه عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؛ لأنه لم يكن رده رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ لخبر الواحد إنكارًا لحجيته؛ وإنما لتردده في ضبط المروي، فرد الخبر طلبًا للتأكد، دليل هذا: أنه لا يجوز علىٰ عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ وهو إمام في الدين أن يقبل خبر الواحد مرة، ويرىٰ أن الحجة تقوم به، ثم يَرُدُّ مثله أخرىٰ، إلا لعلة توجب خروج المردود عن الأصل المتفق عليه[1].

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص٣٧٨ – ص٤٠٣.

وأكد النووي علىٰ أن مذهب من أنكر حجية أحاديث الآحاد «مذهب باطل؛ وقد أجمع من يعتد به علىٰ الاحتجاج بخبر الواحد ووجوب العمل به، ودلائله من فعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والخلفاء الراشدين، وسائر الصحابة، ومن بعدهم أكثر من أن يحصر»(١).

ويقول الإمام ابن عبد البر: «ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصًا في كتاب الله، أو صح عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه»(٢).

ومن أغرب الأدلة التي استدل بها أهل الكلام؛ لإبطال القول بحجية خبر الواحد: ما ذكره الرازي من أن أحاديث الآحاد مردودة؛ لأن رواتها ليسوا بمعصومين، يقول: «إنها مظنونة؛ وذلك لأنا أجمعنا علىٰ أن الرواة ليسوا معصومين»(٣). ولو كان عدم العصمة علة في رد الرواية؛ لوجب رد السنة جميعًا، متواترها وآحادها؛ لأن العصمة إنما هي في الإجماع لا في التواتر؛ فلما كان قولًا باطلًا؛ علمنا بطلان الاستدلال بفقد العصمة، علىٰ رد رواية الآحاد.

وبعد هذا البسط في مسألة حجية خبر الآحاد، المسألة التي رأيتُ أن الحاجة ماسة إلىٰ بيان منهج أهل السنة والجماعة فيها. نرجع إلىٰ المتن،

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ج١٤ص١٣١.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ج٢ص٩٦.

(٣) أساس التقديس للرازي ص٣٠٥.

مفسرين الآية التي ذكرها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهي قوله تعالىٰ: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ [الإسراء:٥٦-٥٧]. فإن التوسل هو التسبب بسبب للوصول إلىٰ المطلوب، يقال: وسل فلان إلىٰ ربه وسيلة؛ إذا عمل عملًا تقرب به إليه، والواسل الراغب، قال لبيد:

أرىٰ الناس لا يدرونَ ما قَدْرُ أَمْرِهم ... بَلَىٰ كل ذي لُبٍّ إلىٰ الله واسلُ[١]

ما هو الفرق بين التوسل المشروع والممنوع؟

❑ **وما نقله ابن تيمية من أقوال للسلف في تفسير هذه الآية، يدل علىٰ أن التوسل منه ما هو مشروع، ومنه ما هو ممنوع:**

١ - **التوسل المشروع**، هو المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾ [المائدة:٣٥]. فإن الآية تحث علىٰ طلب الوسيلة من الله جَلَّ جَلَالُهُ، وتمنع من التوسل إلىٰ غيره، ووجه دلالة الآية علىٰ هذا: ما ذكره ابن عاشور من أن تقديم الجار والمجرور في قوله: ﴿وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾. هو للحصر، أي لا تتوسلوا إلا إليه، فيكون تعريضًا بالمشركين[٢]. وللتوسل المشروع صور، ليس هذا موضع بسطها[٣].

٢ - **التوسل البدعي**، وهو التوسل بذوات الصالحين، وهو: أن يتوسل

(١) انظر: العين للخليل بن أحمد ج٧ص٢٩٨ وتهذيب اللغة للأزهري ج١٣ص٤٨ ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ج٦ص١١٠ ولسان العرب لابن منظور ج١١ص٧٢٤.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور ج٥ص٩٧.

(٣) انظر: التوسل أنواعه وأحكامه لمحمد ناصر الدين الألباني.

المتوسل إلىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بجاه مخلوق ميت، ووجه كونه توسلًا بدعيًا: أنه لا دليل علىٰ جواز التوسل بذوات الصالحين.

لماذا كان التوسل بذوات الصالحين بدعة؟

بل قد نص غير واحد من العلماء علىٰ أن هذا بدعة لا يجوز. فإن قيل: قد نقل عن بعض العلماء القول بجوازه. قلنا: قال تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩].فوجب رد النزاع في التوسل بذوات الصالحين إلىٰ الشرع؛ فعلمنا أنه بدعة؛ لأنه لا دليل علىٰ جوازه[1].

كيفية تحقيق التوحيد.

وكما أنه يجب تحقيق التوحيد، بإفراد الله جَلَّجَلَالُهُ بالعبادات الظاهر؛ فإنه يجب أن يفرد عَزَّوَجَلَّ بالعبادات القلبية، يقول شيخ الإسلام: «**ومن تحقيق التوحيد: أن يعلم أن الله تعالىٰ أثبت له حقًا لا يشركه فيه مخلوق، كالعبادة والتوكل والخوف والخشية والتقوىٰ، كما قال تعالىٰ:** ﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقۡعُدَ مَذۡمُومٗا مَّخۡذُولٗا﴾ [الإسراء:٢٢]. **وقال تعالىٰ:** ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزُّمَر:٢]. **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزُّمَر:١١]. **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلۡ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَأۡمُرُوٓنِّيٓ أَعۡبُدُ أَيُّهَا ٱلۡجَٰهِلُونَ ٦٤ وَلَقَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٦٥ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الزُّمَر:٦٤-٦٦].

وكل من الرسل يقول لقومه: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف:٦٥]. **وقد قال تعالىٰ في التوكل:** ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة:٢٣]. ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة:٥١]. **وقال:** ﴿قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزُّمَر:٣٨]. **وقال تعالىٰ:** ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ رَضُواْ مَآ

---

(١) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٣٥١ - ص٣٥٢.

ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴾ [التوبة:٥٩]. فقال في الإتيان: ﴿مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة:٥٩]. وقال في التوكل: ﴿ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ ﴾. ولم يقل: ورسوله؛ لأن الإتيان هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما أحله، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر:٧] وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كاف عبده، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ [آل عمران:١٧٣].

فهو وحده حسبهم كلهم، وقال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال:٦٤]. أي: حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين هو الله، فهو كافيكم كلكم، وليس المراد: أن الله والمؤمنين حسبك كما يظنه بعض الغالطين؛ إذ هو وحده كاف نبيه، وهو حسبه ليس معه من يكون هو وإياه حسبا للرسول، وهذا في اللغة كقول الشاعر:

فحسبك والضحاك سيف مهند

وتقول العرب: حسبك وزيدًا درهم. أي: يكفيك وزيدًا جميعًا درهم».

العلم بمعاني الفاظ الوحي قائم علىٰ العلم بلغة العرب.

ما ذكر هنا مبني علىٰ ما تقرر سابقًا، من أن توحيد الألوهية هو: إفراد الله جَلَّجَلَالُهُ بجميع أنواع العبادات، وبما أن الأعمال القلبية مثل: التوكل، والخوف، والخشية، والتقوىٰ، عبادات؛ فإنه يجب أن يفرد بها

الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزُّمَر:٢]. وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزُّمَر:١١].

وأما من صرف شيئًا منها لغير الله عَزَّوَجَلَّ؛ فقد وقع في الشرك، قال تعالىٰ: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء:٢٢]. والوقوع في الشرك الأكبر؛ موجب لحبوط جميع الأعمال، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزُّمَر:٦٥].

وهذه العقيدة هي العقيدة التي أتت بها رسل الله جميعًا، فكل من الرسل عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ كان يقول لقومه: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف:٥٩]. ومن العبادات التي لا يصح أن تُصرف لغير الله عَزَّوَجَلَّ: التوكل، قال تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة:٢٣]. وقال: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:٥١] فعلق الإيمان علىٰ التوكل علىٰ الله جَلَّجَلَالُهُ.

ولو صح للمؤمن أن يتوكل علىٰ غير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لكان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أولىٰ الناس أن يُتَوكل عليه، ولكنه لا يصح لمؤمن أن يتوكل عليه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ﴾ [التوبة:٥٩]. فقال عَزَّوَجَلَّ في الايتاء: ﴿مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾. أي: سيعطينا الله جَلَّجَلَالُهُ من فضل خزائنه، وسيعطينا رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الصدقة. وأما في التوكل فقال: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:١٧٣]. أي: كافينا الله عَزَّوَجَلَّ[1]. فإن الحسب هو: الكافي، والله وحده كاف عبده، كما قال

(١) انظر: تفسير الطبري ج١١ ص٥٠٨.

تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران:١٧٣].

ويحتمل أن يكون الإتيان هو الإعطاء الشرعي، كما ذكره شيخ الإسلام، وذلك يتضمن: الأحكام الشرعية التي أتتنا بواسطة نبينا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر:٧].

وأما الكفاية فهي بيد الله جَلَّ جَلَالُهُ وحده، وليس له صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توسط في وصولها إلينا، بل هو عَزَّ وَجَلَّ من يكفي نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويكفي من معه من الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ويكفي من توكل عليه من المؤمنين، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:٦٤]. أي: هو كافيكم كلكم.

وليس المراد: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والمؤمنين حسب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما يظنه بعض الغالطين، الذين يذهبون إلىٰ أن الآية تدل علىٰ أن الكفاية والحسب حاصلة للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الله جَلَّ جَلَالُهُ ومن المؤمنين. فهو فهم باطل بسياق النص؛ فإن الآية نزلت عند إعطاء الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ ما هو لهم من الصدقات، أي: كفانا الله، سيعطينا من فضله، ويعطينا رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما نرجوه ونؤمله[(١)].

وهذا ما تشهد له لغة العرب، ومنه:

إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا   فحسبك والضحاك سيف مهند.

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني ج٢ص٤٢٤.

أي: يكفيك ويكفي الضحاك[١].

وتقول العرب: حسبك وزيدًا درهم. أي: يكفيك ويكفي زيدًا درهم واحد.

وقد ذكر الشنقيطي أن الآيات القرآنية تدل علىٰ أن المعنىٰ: كافيك الله جَلَّجَلَالُهُ، وكافي من اتبعك من المؤمنين؛ لدلالة الاستقراء في القرآن علىٰ أن الحسب والكفاية لله وحده[٢].

بعض العبادات القلبية.

ومن العبادات التي يجب أن يفرد بها الله عَزَّوَجَلَّ: ما ذكره ابن تيمية في قوله: «**وقال في الخوف والخشية والتقوىٰ:** ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [النور:٥٢] . **فأثبت الطاعة لله والرسول، وأثبت الخشية والتقوىٰ لله وحده، كما قال نوح** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٢ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ [نوح:٢-٣]. **فجعل العبادة والتقوىٰ لله وحده، وجعل الطاعة للرسول؛ فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.**

وقد قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة:٤٤] **.وقال تعالىٰ:** ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١٧٥﴾ [آل عمران:١٧٥] **.وقال الخليل** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام:٨١]. **وفي الصحيحين عن ابن مسعود أنه قال: لما نزلت هذه الآية؛ شق ذلك**

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ج١٥ ص٦٦.

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ج٢ ص١٠٤ - ص١٠٥.

على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي ﷺ: «إنما هو الشرك أولم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: إن الشرك لظلم عظيم»[١].

وقال تعالى: ﴿فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ [النحل:٥١] ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة:٤١]».

لا أمن من أهوال القيامة إلا للموحد.

الخشية مما أمر به الله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ﴾ [المائدة:٤٤] ،ومع هذا فإنه مما حرم الله عَزَّ وَجَلَّ أن يصرف لغيره؛ فكان عبادة من العبادات، التي يكون صرفها لله عَزَّ وَجَلَّ توحيد وقربة، وصرفها لغير الله جَلَّ جَلَالُهُ شرك.

والخوف يأخذ الحكم نفسه، قال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران:١٧٥] . وكذلك الرهبة، قال تعالى: ﴿فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ [النحل:٥١].

التشريع حق الله عز وجل.

وهذا إنما هو في الخوف والخشية والرهبة التي هي عبادة، وهي ما كان فيها تذلل وتأله للمخوف والمخشي. وأما الخوف الطبيعي، والخشية الطبيعية، فشيء جائز؛ قال تعالى: ﴿فَأَوۡجَسَ فِي نَفۡسِهِۦ خِيفَةٗ مُّوسَىٰ﴾ [طه:٦٧]. فليس لأحد من أمر الربوبية شيئًا، ولا يستحق الألوهية إلا الله عَزَّ وَجَلَّ، وأما الأوامر الإلهية فلا تصلنا إلى عن طريق الرسول ﷺ؛ فكان المطيع للرسول ﷺ مطيعًا للمرسل جَلَّ جَلَالُهُ، يقول شيخ الإسلام:

(١) أخرجه البخاري برقم ٤٧٧٦ ومسلم برقم ١٢٤ .

«ومن هذا الباب: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقول في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئا»(١). وقال: «ولا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء محمد»(٢). ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف الواو، وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف: ثم؛ وذلك لأن طاعة الرسول طاعة لله؛ فمن أطاع الرسول؛ فقد أطاع الله، وطاعة الله؛ طاعة الرسول، بخلاف المشيئة؛ فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إن لم يشأ الله».

لا تتحقق طاعة الله عَزَّوَجَلَّ إلا بطاعة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

بناءً علىٰ ما سبق في تفسير قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:٦٤].يذكر ابن تيمية أن الله جَلَّ جَلَالُهُ قرن اسمه جَلَّ وَعَلَا باسم الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطاعة بحرف الواو؛ لأن طاعة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طاعة لله عَزَّوَجَلَّ؛ فمن أطاع الرسول؛ فقد

---

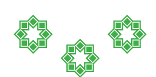
(١) أخرجه أحمد برقم ١٨٢٤٧ ولفظه: ن عدي بن حاتم، أن رجلا خطب عند النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: من يطع الله ورسوله، فقد رشد، ومن يعصهما، فقد غوىٰ. فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله**».

(٢) أخرجه ابن ماجه برقم ٢١١٨ وصححه الألباني. ولفظ ابن ماجه: ن حذيفة بن اليمان أن رجلًا من المسلمين رأىٰ في النوم أنه لقي رجلًا من أهل الكتاب، فقال: نعم القوم أنتم، لولا أنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشاء محمد. وذكر ذلك للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: «**أما والله إن كنت لأعرفها لكم، قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد**».

أطاع الله، ومن هذا: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في خطبته: **«من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئا»**[١].

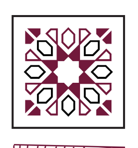
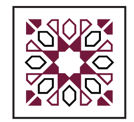
وهذا إنما هو في الأمور الشرعية، التي تكون إرادة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها موافقة للإرادة الشرعية. أما الحوادث الكونية، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا مشيئة الله جَلَّ جَلَالُهُ مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص:٥٦].

فالإرادة الكونية واقعة ولا بد، شاء من شاء، وأبىٰ من أبىٰ، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء محمد»**[٢].



(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

حق الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بعد الحق الواجب لله جَلَّ جَلَالُهُ، والذي يجب أن يفرد به، وألا يشركه فيه مخلوق من المخلوقات، يأتي حق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو حق لا يستحقه أحدٌ من بني آدم، يقول شيخ الإسلام: «**الأصل الثاني: حق الرسول** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. **فعلينا: أن نؤمن به، ونطيعه، ونتبعه، ونرضيه ونحبه، ونسلم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالى:** ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء:٨٠]. **وقال تعالى:** ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة:٦٢]. **وقال تعالى:** ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ﴾ [التوبة:٢٤]. **وقال تعالى:** ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء:٦٥]. **وقال تعالى:** ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١] **وأمثال ذلك**».

لا يتم الإيمان إلا بالإيمان بأن السنة وحي من عند الله.

الإيمان بالرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يستلزم الإيمان بوجود المرسل؛ فكان الإيمان بصدقه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مستلزمًا للإيمان بالرب جَلَّ جَلَالُهُ، والإيمان

بوجود الرب جَلَّجَلَالُهُ مستلزم للإيمان بكماله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، والإيمان بكماله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مستلزم للإيمان بأنه لا يرسل إلا من تقوم به الحجة؛ فوجب الإيمان بأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حجة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ الثقلين.

كيف تستدل بالعقل علىٰ صدق نبوة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؟

❑ وما يقرره العقل من حجية الرسالة المحمدية، يدل عليه الدليل النقلي من قبل، فدل العقل والنقل علىٰ أن سنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حجة، وهذا ما توضحه الآيات القرآنية، التي نزلت تشهد للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بأنه يهدي إلىٰ صراط مستقيم، قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورىٰ:٥٢] . وتشهد بأنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قد أدىٰ الرسالة كاملة تامة. وتأمر باتباع أمره صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وفرض طاعته، والزام الله عَزَّوَجَلَّ لنا باتباع سنن رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ [الأحزاب:٣٦].

فكانت الآيات القرآنية دالة علىٰ أنه يجب علىٰ الأمة أن تطيع أوامر الله عَزَّوَجَلَّ، وأن تطيع أوامر الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ. ولكن ماذا عن سنن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، مع كتاب الله؟ هل هي مستقلة بشيء من التشريع؟ أم أن السنة مفسرة وشارحة ومبينة لنصوص القرآن الكريم فقط؟

يذكر الإمام الشافعي أن من نظر إلىٰ نصوص السنة، وقارنها بنصوص القرآن الكريم، وجد أن منها:

١ - ما كان فعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قائمًا فيه علىٰ نص الكتاب، مثل: صلاة الخوف، التي أتت موضحة ومبينة في آيات القرآن الكريم.

٢ - ما هو سنة مفسرة ومبينة للآيات القرآنية، مثل السنة الفعلية والقولية التي أتت مبينة لكيفية أداء الصلوات الخمس.

وهذان الوجهان لم يخالف فيهما أحد.

٣ - ما سنَّ رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيما ليس فيه نص كتاب، بل أتىٰ به ابتداءً، مثل: صلاة العيد، أحكام البيوع، وهذا النوع من السنة ما تعددت فيه الأقوال:

أ - منهم من قال: جعل الله عَزَّ وَجَلَّ لنبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يَسُنَّ فيما ليس فيه نص كتاب.

ب - منهم من قال: كل ما سنه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مما ليس فيه آية من آيات القرآن الكريم، فإنما هو بوحي أوحاه الله عَزَّ وَجَلَّ إلىٰ نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فسنَّتُه الحكمةُ التي أُلقيت في رُوعه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الله، قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«أيها الناس: اتقوا الله وأجملوا في الطلب؛ فإن نفسًا لن تموت حتىٰ تستوفي رزقها، وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله، وأجملوا في الطلب»**(١).

ج - من قال: لم يسن صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سُنَّته لتبيين عدد الصلاة وكيفيتها، علىٰ أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سنَّ من البُيُوع وغيرها من الشرائع؛ لأن الله قال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء:٢٩] . وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٥]. فما أحلَّ وحرَّم فإنما بيَّن صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه عن الله، كما بَيَّن الصلاة.

وأيُّ هذا كان، فقد بيَّن الله جَلَّ جَلَالُهُ أنه فرَضَ في كتابه طاعة رسوله

---

(١) أخرجه ابن ماجة برقم ٢١٤٤ وصححه الألباني.

صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يجعل لأحد من خلقه عذرًا بخلاف أمرٍ عرَفَه من أمر رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأقام عَزَّ وَجَلَّ به صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليهم حجتَه؛ فكانت سنن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجبة الاتباع بكل حال[(١)].

❑ وأما شيخ الإسلام فيقوم استدلاله علىٰ حجية سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بما ذكره من أنه لا يجوز لمسلم أن يتقدم بين يدي الكتاب والسنة، فكل ما صح من النصوص، وأجمعت عليه الأمة؛ وجب قبوله والتسليم له، مؤكدًا علىٰ أن السنة وحي من الله جَلَّ جَلَالُهُ، وليس لأحد أن يخرج عن نصوص الوحي.

❑ وقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من احتج علىٰ جواز الخروج علىٰ سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقصة الخضر مع موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فإن استدلاله باطل من وجهين:

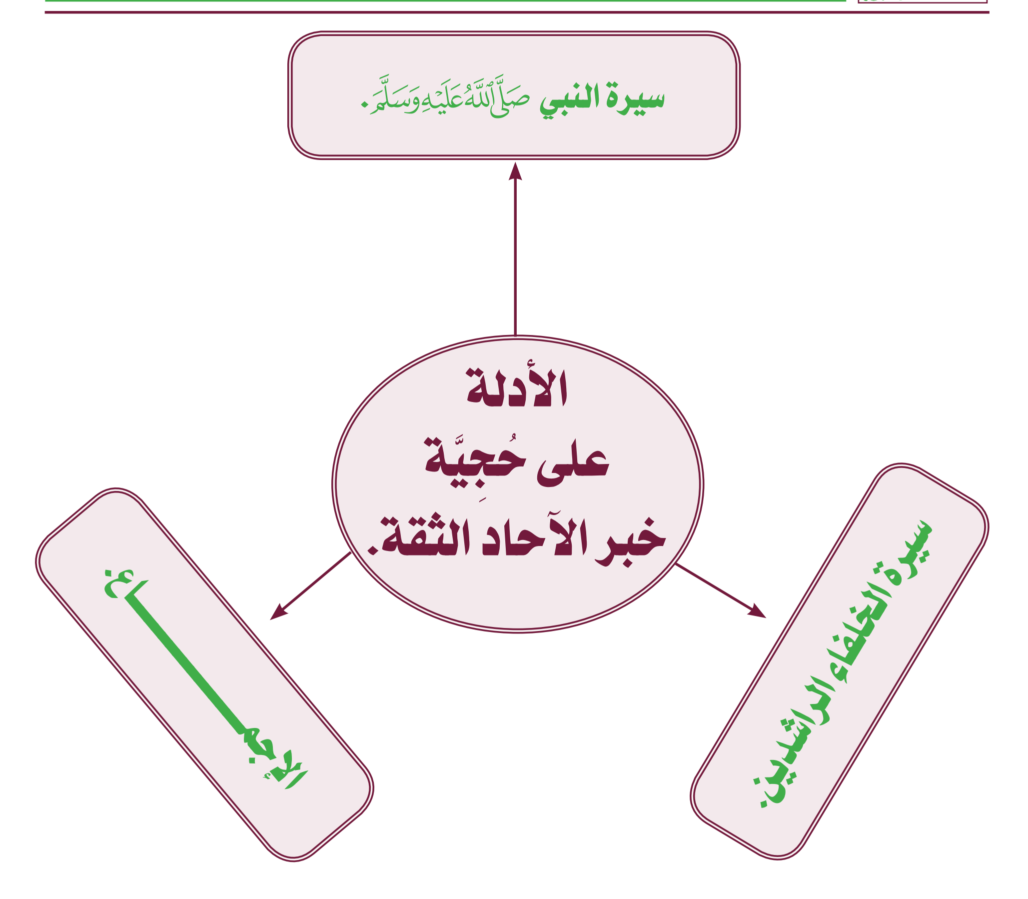
الأول: أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يكن مبعوثًا إلىٰ الخضر؛ فإنه كان مبعوثًا إلىٰ بني إسرائيل، ولم يكن الخضر منهم. وأما محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرسالته عامة لجميع الثقلين: الجن، والإنس؛ فوجب علىٰ الجميع اتباع جميع ما أتىٰ به صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن هذا: سنته النبوية.

الثاني: أن ما فعله الخضر لم يكن مخالفًا لشريعة موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بيان هذا: أن موسىٰ لم يكن عالما بالأسباب التي أدت بالخضر إلىٰ أن يفعل ما فعل، فلما بينها له؛ وافقه موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ علىٰ ما قام به الخضر؛ فدلت موافقته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ للخضر علىٰ أن الخضر لم يكن مخالفًا لموسىٰ في حقيقة الأمر[(٢)].

---

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص١٥٤ – ص١٦٦.

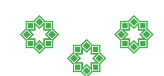
(٢) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص١٨٩ – ص١٩٠.



❑ وكل ما سبق من وجوب الرضا بسنته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفرض التسليم لحكمه، مبني على أن تصديقه في النبوة فرض لازم، ومحبته أمر حتمي على كل مسلم؛ فنتج عنه: وجوب التسليم المطلق لكل ما بلغنا من سنته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، القولية والفعلية والتقريرية؛ لأنها من عند الله جَلَّ جَلَالُهُ، قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء:٨٠].وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة:٦٢]. وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ﴾ [التوبة:٢٤].

وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥].أي: حتىٰ يجعلوك حكمًا فيما اختلط بينهم من أمورهم؛ فالتبس عليهم حكمه، ثم لا تحرج أنفسهم مما قضيت: أي لا تأثم بإنكارها ما قضيت، وشكها في طاعتك، بل يؤمنون بأن الذي قضيت به بينهم حق لا يجوز لهم خلافه[١].

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١]. فالخطاب للمؤمنين، والمؤمن غاية قصده تحصيل رضا الله؛ فعلق جَلَّجَلَالُهُ صدق دعواهم في محبتهم إياه عَزَّوَجَلَّ علىٰ: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾. فدل علىٰ أن الحب المزعوم إذا لم يكن معه اتباع الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فهو حب كاذب؛ لأن المحب لمن يحب مطيع؛ ولأن ارتكاب ما يكرهه المحبوب: إغاضة له، وتلبس بعدوه[٢].



(١) انظر: تفسير الطبري ج٧ ص٢٠٠.

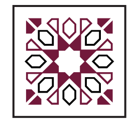
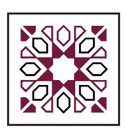
(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور ج٣ ص٢٢٥ - ص٢٢٨.

فصل

الخلق والأمر بين أهل السنة والجماعة ومخالفيهم

❑ وفيه:

- حقيقة القدرة عند أهل السنة والجماعة.
- أبرز المخالفين في القضاء والقدر.
- قانون السببية بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين.
- التحسين والتقبيح العقلي بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين.
- مذهب الصوفية في القضاء والقدر.
- الأصول التي يقوم عليها الجمع بين الشرع والقدر.
- مقارنة بين عقائد الفرق في علاقة الشرع بالقدر.

حقيقة القدرة عند أهل السنة والجماعة

وبهذا التمهيد القيم، وما فيه من استطرادات، هي سمة بارزة في المؤلفات التيمية؛ نصل إلىٰ مراد ابن تيمية من كتابة القسم الثاني من الرسالة التدمرية، والذي ابتدأ فصله بقوله: «**فصل: وإذا ثبت هذا؛ فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره، بقضائه وشرعه**».

الإيمان بالقدر والإيمان بالشرع لا يتعارضان.

هذا الفصل هو اللب، فبعد أن أبان المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في القسم الأول: عقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات. ودخل إلىٰ القسم الثاني، مستهلًا هذا القسم بالكلام عن توحيد العبادة. وصل إلىٰ الفصل الجديد؛ ليثبت أنه لا تعارض بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر؛ لأن خلقه جَلَّجَلَالُهُ = توحيد الربوبية، لا يمكن أن يتعارض مع أمره = توحيد الألوهية.

وقبل الدخول في تفاصيل مذاهب المخالفين، وبيان الحق في المسائل المتنازع فيها، يحسن أن نذكر مقدمة تبين حقيقة قول أهل السنة والجماعة في قدرة العبد؛ لأن الإيمان بأنه لا تعارض بين أفعال الله عَزَّوَجَلَّ وبين أفعال العباد وما يقومون به من بر أو فسوق، قائم علىٰ إدراك قولهم في قدرة العبد.

وأول ما يُستهل به الكلام عن عقيدة أهل السنة والجماعة في قدرة العبد: التأكيد علىٰ أن أهل السنة والجماعة قد اتفقوا علىٰ أن الأفعال الصادرة عن

المكلفين هي خلق لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومع إيمانهم بهذا، هم يؤمنون بأن أفعال العباد مقدورة للعبد، الذي يفعل ما يصدر عنه قادرًا مختارًا.

وأما بالنظر إلىٰ قدرة العبد، فإن الذي عليه أئمة السنة أن قدرة العبد واستطاعته علىٰ نوعين: نوع مصحح للفعل؛ يمكن معه الفعل والترك. وقدرة موجبة لوجود الفعل[١].

أولًا: القدرة المصححة:

القدرة المصححة هي القدرة التي يتعلق بها الأمر والنهي، وهي الاستطاعة المشروطة في التكليف؛ فمن لم يكن قادرًا مستطيعًا للفعل؛ لم يكن داخلًا في الأمر الإلهي، قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧]. وقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمران بن حصين: «**صل قائمًا، فإن لم تستطع، فقاعدًا فإن لم تستطع، فعلىٰ جنب**»[٢].

وهذه الاستطاعة يقترن بها الفعل تارة، والترك أخرىٰ، بمعنىٰ: أن المصلي لا يصلي قائمًا، إلا إن كان مستطيعًا للقيام، ولكن قد توجد استطاعة القيام، ولا توجد الصلاة، وتوجد الاستطاعة علىٰ الحج، ولا يوجد الحج؛ فهي قدرة موجودة لدىٰ المطيع والعاصي، بمعنىٰ: أن النص الإلهي لا يخاطب به إلا القادر المستطيع، ثم إن المستطيع قد يمتثل؛ فيكون مطيعًا لله عَزَّوَجَلَّ. وقد يعصي؛ فيكون عاصيًا[٣].

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٦١ - ص٢٦٢.

(٢) أخرجه البخاري برقم ١١١٧.

(٣) انظر: مجموع فتاوىٰ لابن تيمية ج١٨ ص١٧٢.

❑ **ثانيًا: القدرة الموجبة:**

القدرة الموجبة وهي: مجموع ما يستلزم وجود المقدور، وهي قدرة مقارنة للفعل، وبها يسمىٰ العبد الفاعل قادرًا علىٰ الفعل؛ فإن القادر علىٰ الفعل لا يسمىٰ قادرًا إلا إن أخرج الفعل من العدم إلىٰ الوجود(١).

ما هو الفرق بين القدرة المصححة والقدرة الموجبة؟

وهذه القدرة هي القدرة المنفية عمن لم يفعل الفعل، قال تعالىٰ: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود:٢٠]. وهي الهداية التي يكثر ذكرها في القرآن، في مثل قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:٦]. وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:١٢٥]. وفي قوله: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف:١٧](٢).

◈ **وإن كان أهل السنة والجماعة يؤمنون بالقدرتين، فإن المخالفين لهم علىٰ قولين:**

١ - يذهب المعتزلة إلىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ خلق للإنسان قدرة صالحة للضدين، وهو يفعل بها ما يشاء، سواء طاعة أو معصية؛ ومن هنا ظهر فيهم القول بأن الإنسان خالق لفعل نفسه.

٢ - يذهب الأشاعرة إلىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ لم يخلق للإنسان إلا القدرة الموجبة والمخرجة للفعل من العدم إلىٰ الوجود؛ وظنوا أن القدرة نوع واحد، وأنها لا تصلح للضدين؛ فكل من لم يفعل شيئًا؛ لم يكن قادرًا عليه،

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٦١.

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ لابن تيمية ج١٨ ص١٧٣.

بل هو عاجز عن فعله، وكل من فعل فعلًا، فليس بإمكانه ألا يترك فعله؛ ومن هنا ظهر فيهم القول بالجبر(١).

❑ وعلىٰ ما آمن به أهل السنة والجماعة من القول بالقدرة المصححة؛ قام قولهم في الخلاف في مسألة تكليف ما لا يطاق؛ فإن الأشاعرة الذين لم يؤمنوا إلا بالقدرة التي تكون مع الفعل، ذهبوا إلىٰ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد يكلف المكلف بما لا يطيق.

وأما أهل السنة فيقولون: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أوجب الحج علىٰ المستطيع، حج أو لم يحج، وأوجب الصيام علىٰ المستطيع، وأوجب العبادات علىٰ القادرين دون العاجزين، فعلوا أو لم يفعلوا.

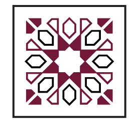
ثم إن أهل السنة والجماعة يسعون إلىٰ رفع الاشتباه الواقع في هذه المسألة، من خلال شرحهم لما للمعاني التي يمكن أن يحتملها القول بتكليف ما لا يطاق، فإن «ما لا يطاق» يفسر بشيئين:

١ - ما لا يطاق للعجز عنه، مثل: تكليف ما لا زاد عنده ولا راحلة بالحج؛ فهذا لم يكلف به الله جَلَّجَلَالُهُ أحدًا.

٢ - ما لا يطاق للاشتغال بضده؛ فهذا هو الذي وقع؛ كما طلب من أبي لهب أن يؤمن، وكلف باتباع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، ولكنه لم يستطع الإيمان؛ لأنه مشتغل بعداوة الإسلام.



(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٥٦.




أبرز المخالفين في القضاء والقدر

بعد هذا العرض الموجز، الذي قصدتُ به التأصيل لمنهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع نصوص القضاء والقدر؛ نصل إلىٰ ما ذكره ابن تيمية من مناقشة لأقوال المخالفين، يقول: «**وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلىٰ ثلاث فرق: مجوسية، ومشركية، وإبليسية.**

فالمجوسية: الذين كذبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدوهم أنكروا عموم مشيئته وخلقه وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم.

والفرقة الثانية: المشركية الذين أقروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي، قال تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام:١٤٨]. **فمن احتج علىٰ تعطيل الأمر والنهي بالقدر؛ فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدعي الحقيقة من المتصوفة.**

والفرقة الثالثة: وهم الإبليسية، الذين أقروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا متناقضا من الرب سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وطعنوا في حكمته وعدله، كما يذكر ذلك عن إبليس مقدمهم، كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب. والمقصود: أن هذا مما تقوله أهل الضلال».

من قصَّر في الجمع بين الأدلة وقع في مخالفة الشرع.

يقسم ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ المخالفين في القضاء والقدر إلىٰ ثلاث فرق، وهي تفصيلًا:

الفرقة الأولى: القدرية:

القدرية هي الفرقة التي ذهب شيخ الإسلام إلىٰ تسميتها بالمجوسية؛ وسبب هذا: أن المجوس يذهبون إلىٰ وجود إلهين خالقين: إله يخلق الخير، وآخر يخلق الشر؛ فكان قول المعتزلة مشابهًا لقول المجوس؛ لأن المعتزلة يذهبون إلىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ يخلق كل شيء، إلا فعل الإنسان، فهو مخلوق للإنسان؛ فشابهوا المجوس في إثبات خالقين. ثم اختلفوا في حقيقتهما، فالمجوس يذهبون إلىٰ أن كلاهما إله خالق، وأما المعتزلة فلم يقولوا بأن الإنسان إله، ولكنه يخلق فعل نفسه بالقدرة التي خلقها فيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ[(١)].

ثم إن المعتزلة علىٰ مراتب، يجمعهم ما ذكره شيخ الإسلام من:

١ - التكذيب بالقدر، والذهاب إلىٰ أن فعل الإنسان مخلوق له.

٢ - الإيمان بالشرع، فإن المعتزلة فرقة إسلامية، تؤمن بالأمر والنهي الإلهي، وتؤمن بالجنة والنار، والحساب والجزاء[(٢)].

وأما أوجه الاختلاف بين المعتزلة: فإن المتقدمين منهم قد أنكروا مراتب القدر الأربع، وهم فرقة مندثرة. وذهب المتأخرون إلىٰ إنكار خلق الله عَزَّوَجَلَّ لأفعال العباد، مع إنكار المشيئة الإلهية، وآمنوا بالعلم والكتابة.

فكان الرد علىٰ المعتزلة قائمًا علىٰ وجهين:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٢٥٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج١٠ ص٧١٨.

الوجه الأول: إثبات خلق الله جَلَّجَلَالُهُ لأفعال الإنسان:

ما هي الشبهة التي دفعت بالمعتزلة لإنكار خلق أفعال العباد؟

من الآراء العقدية التي صارت شعارًا لمذهب المعتزلة: دعواهم أن الإنسان هو الخالق لفعل نفسه، فهذا بنفسه رجح الطاعة، وهذا بنفسه رجح المعصية، ولم يكن منه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إلا أن خلق للعبد قدرة صالحة للضدين، ثم هو يخلق بها ما يشاء، كالوالد الذي أعطىٰ كل ابن من بنيه سيفًا، فهذا جاهد به في سبيل الله، وهذا قطع به الطريق[(١)].

فما قام بالعبد من حب للطاعة أو كره لها، ومن فعل لها أو ترك، هو مخلوق للعبد نفسه، ولا يمكن أن يكون مخلوقًا لله جَلَّجَلَالُهُ؛ لأنه لا يصلح - عند المعتزلة - أن يأمر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اثنين بأمر واحد، ثم يخص أحدهما بإعانته علىٰ فعل المأمور، ولا يعين الآخر علىٰ فعل الطاعة؛ لأن هذا ظالم لمن لم يعنه؛ فكان ما يحدثه الإنسان من أفعال، سواء في القلب أم من أعمال الجوارح، هو - عند المعتزلة - خلق الإنسان[(٢)].

وهو مستند ساقط؛ لأن إعانة إنسان ما علىٰ الفعل، فعل من أفعال الله جَلَّجَلَالُهُ، فعله عَزَّوَجَلَّ لحكمة، وعدم اعانته لعبد آخر؛ هو لانتفاء الحكمة في إعانته، فإن حصلت الإعانة من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ كان فضلًا من الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ العبد، وإن لم تحصل؛ كان عدلًا منه جَلَّجَلَالُهُ.

ومن عرف أن هذا الفعل ينفعه، وهذا الفعل يضره؛ لم يمكنه أن يقول: لا أفعل الذي ينفعني في الآخرة، حتىٰ يخلق في الله عَزَّوَجَلَّ مشيئة الفعل. بل إنه

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٥٩ - ص٢٦١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج١٨ ص١٣٨.

يجب عليه أن يخضع ويذل لله جَلَّجَلَالُهُ؛ حتىٰ يمن عليه عَزَّوَجَلَّ ويعينه علىٰ فعل ما ينفعه، كما لو قيل له: هذا سيل منحدر في طريقه إليك. فإن العاقل لن يقول: لا أهرب منه حتىٰ يخلق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الهرب، ولكنه سيسعىٰ في طريقه هاربًا، سائلًا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الإعانة؛ فكذلك الحكم في الأمور المنجية يوم القيامة(١).

◈ وهذا من حيث الرد الإجمالي، الذي قصد به: الرد علىٰ أصل الشبهة التي أقام عليها المعتزلة مذهبهم.

◈ وأما من حيث التفصيل؛ فإن مذهب المعتزلة في خلق أفعال العباد مذهب يبطله النقل والعقل، بيان هذا:

❊ أولًا: الأدلة النقلية الدالة علىٰ خلق كل الموجودات:

تدل الأدلة النقلية دلالة محكمة علىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ هو خالق كل حادث موجود، قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد:١٦].فما من شيء حادث موجود إلا وهو مخلوق له جَلَّجَلَالُهُ، وبما أن أفعال الخلق حادثة بعد أن لم تكن؛ فهي مخلوقة.

ومن الأدلة النقلية الدالة علىٰ خلق أفعال العباد: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات:٩٦] .فقد أخبر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنه خلق المكلفين، وخلق أعمالهم.

ويستدل الشيخ الشنقيطي علىٰ بطلان مذهب المعتزلة في أفعال العباد بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٧٤ – ص٢٧٥.

وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴿٢٨﴾ [الكهف:٢٨] . فإن قوله في هذه الآية الكريمة: ﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ﴾. يدل على أن ما يعرض للعبد من غفلة ومعصية، إنما هو شيء حادث خلقه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فما يزعمه المعتزلة من استقلال قدرة العبد وإرادته، وأن أفعاله مخلوقة له، باطل قطعًا[1].

خصوصًا وأن الاهتداء الذي في القلب لا يقدر عليه إلا الله جَلَّ جَلَالُهُ، وأما العبد فلا يقدر إلا بذل أسباب الهداية، ومن أسبابها: الدعاء، المأمور بطلبه في قوله تعالىٰ: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:٦] .وأما الهداية الحادثة في قلب العبد فشيء حادث، وكل حادث مخلوق، ولا خالق إلا الله عَزَّوَجَلَّ؛ فعلمنا أن الهداية مخلوقة لله جَلَّ وَعَلَا[2].

* ثانيًا: دلالة العقل علىٰ خلق جميع الحوادث:

كيف تستدل بالعقل للرد علىٰ من أنكر خلق أفعال العباد؟

يدل العقل علىٰ أن كل ممكن فهو مخلوق، وفعل العبد ممكن الوجود؛ لأنه حادث بعد أن لم يكن، والممكن لا يترجح وجوده علىٰ عدمه إلا بمرجح، ولا يمكن أن يكون العبد هو المرجح لوجود الفعل؛ لأن هذا يستلزم التسلسل الباطل؛ لأن ترجيح وجود الفعل في هذا الوقت، فعل حادث يحتاج إلىٰ مرجح قبله، وهكذا؛ فعلم أن الفعل لا يوجد إلا إذا وجد مرجح تام يستلزم وجود الفعل، وذلك المرجح التام هو القدرة التامة مع الإرادة الجازمة، وهما خلق لله عَزَّوَجَلَّ[3].

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ج٣ ص٢٦٤ – ص٢٦٥.

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٢١٥ – ص٢١٩.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٥١ والاستغاثة في الرد علىٰ البكري=

ولا يمكن أن يقال: إن الإرادة والقدرة الحادثة في العبد، من إحداث العبد بنفسه. لأنه سيكون القول في حدوثهما مستلزمًا للتسلسل أيضًا، وهذا ممتنع عقلًا؛ لأن أفعال العباد لها أول، فلما امتنع التسلسل فيها؛ لزم أن يكون المحدث للإرادة والقدرة خارجًا عن العبد؛ فظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله عَزَّوَجَلَّ، سواء أكانت أفعال القلوب، أم أفعال الجوارح[1].

❑ **الوجه الثاني: إثبات عموم المشيئة الإلهية:**

موقف المعتزلة من الإيمان بنصوص المشيئة الإلهية، قائم علىٰ حصرهم للإرادة الإلهية في الشرعية فقط، والذهاب إلىٰ أن الإرادة موافقة للأمر الإلهي[2]. فلما رأوا أن نصوص الكتاب والسنة تدل علىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يريد الكفر والفسوق والعصيان؛ ذهبوا إلىٰ أن المعاصي واقعة بدون إرادة الله جَلَّجَلَالُهُ[3]. وزعموا أنه يكون ما لا يشاء سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويشاء ما لا يكون. لأن الله يريد الطاعة من العباد، ولكن العبد قد لا يفعلها، ولا يريد سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ المعصية، ولكن العبد قد يفعلها[4].

وليس الأمر كما توهموا، فإن مشيئة العبد في فعل ما يفعل، داخلة في المشيئة الكونية، قال تعالىٰ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ

= لابن تيمية ص٢١٣.

(١) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٢٧٦.

(٢) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص٣٣٦.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٣٤٢ والاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٦٦ – ص٦٧ والاستغاثة في الرد علىٰ البكري ص٤٢٢ – ص٤٢٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٥٤ – ص٥٥.

ﭐللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير:٢٨-٢٩] . فمن شاء شيئًا؛ فمشيئته داخلة في الإرادة الكونية؛ فإن الله جَلَّجَلَالُهُ إذا شاء بمشيئته الكونية أن يفعل الإنسان شيئًا؛ جعل العبد شائيًا له، وإذا لم يشأه عَزَّوَجَلَّ؛ جعله غير مراد للعبد(١).

هل يجب على المسلم أن يرضى بالمراد بالإرادة الكونية؟

وكون جميع الأفعال الصادرة عن العبد، واقعة بمشيئته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وإرادته، لا يستوجب أن نكون مأمورين بالرضا بها؛ فلسنا مأمورين أن نرضى بكل ما قضى وقدر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولكن الواجب على العبد أن يرضى بما أراده الله عَزَّوَجَلَّ بإرادته الشرعية، وأما المراد بالإرادة الكونية فهو على قسمين:

١ - ما يجب الرضا به، مثل: المصائب.

٢ - ما لا يجوز للعبد الرضا به؛ كالمعاصي التي يجب النهي عنها؛ لأنها من المنكر(٢).

فإن قال المعتزلة: كون مشيئة العبد داخلة في مشيئة الرب عَزَّوَجَلَّ؛ موجب لأن يكون العبد مجبورًا على فعل ما شاء الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن يقع. قلنا: الإنسان يجد من نفسه فرقًا بين ما يفعله بمشيئته واختياره، وبين ما يفعله مضطرًا بلا إرادة أو اختيار؛ فبطل القول بالجبر.

كيف ترد بالعقل على من زعم أن خلق المشيئة موجب للقول بالجبر؟

ويقيم ابن تيمية قياسًا عقليًا، يبين أن خلق الله عَزَّوَجَلَّ لمشيئة العبد وقدرته، لا يوجب أن يكون العبد مجبورًا على فِعلِ ما فَعلَ، فيذكر أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد جعل العبد مختارًا قادرًا، كما جعله عالما، وجعله حيًا، وجعله أسود

(١) انظر: منهاج السنة ج٢ص٤٨٨ ودرء تعارض العقل والنقل ج١ص١٢٧ - ص١٣٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ج١٠ص٧١٠.

وأبيض، وطويلًا وقصيرًا، ومعلوم أن الله جَلَّجَلَالُهُ إذا خلقه موصوفًا بشيء من هذه الصفات، لم يناقض ذلك اتصاف العبد بتلك الصفة علىٰ الحقيقة. فكذلك كون العبد مخلوقًا بقدرته ومشيئته وفعله، لا يتعارض مع القول بأنه موصوف بهذه الصفات علىٰ الحقيقة(١).

ثم نقول: الله جَلَّجَلَالُهُ أجل وأعلىٰ وأقدر من أن يحتاج إلىٰ الجبر والإكراه؛ فإن هذا إنما يكون من عاجز يعجز عن جعل غيره مريدًا لفعله، مختارًا له، محبًا له راضيا به، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ كل شيء قدير؛ فإذا شاء أن يجعل العبد محبًا لما يفعله مختارًا له؛ جعله كذلك. وإن شاء أن يجعله مريدًا له بلا محبة بل مع كراهة، فيفعله كارهًا له؛ جعله جَلَّوَعَلَا كذلك. فظهر أنه لا تعارض بين إثبات مشيئة الرب عَزَّوَجَلَّ وبين إثبات مشيئة العبد؛ فالعبد يفعل ما يفعل بإرادته ومشيئته بلا إكراه، والرب جَلَّجَلَالُهُ هو من حبب إلىٰ عبده هذا الفعل، وجعله يفعله بمشيئته، أو كرهه إلىٰ نفسه؛ فجعله يمتنع عنه(٢).

◈ وبما سبق يظهر لنا الحق في لفظ مجمل، كثر الخلاف فيه، وهو: هل أراد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ المعصية من خلقه أم لا؟ فلفظ الإرادة لفظ مجمل، فإن قصد به: الإرادة الكونية التي هي بمعنىٰ المشيئة؛ فلا يكون شيء في الكون إلا وقد أراده جَلَّجَلَالُهُ، ومنه كفر الكافر، قال تعال: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام:١٢٥]. وأما إن أريد: الإرادة الشرعية؛ المستوجبة للمحبة والرضا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٤٨١ – ص٤٨٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٥٠١ – ص٥٠٢.

منه عَزَّوَجَلَّ؛ فإن الله لا يحب الفساد، ولا يرضىٰ لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء؛ فيصح أن يقال: إن الله عَزَّوَجَلَّ لم يشأ المعصية(١).

الفرقة الثانية: فلاسفة الصوفية:

تقوم عقيدة هذه الفرقة علىٰ ما ذكره عنهم شيخ الإسلام، من الإقرار بالقدر، مع إنكار الشرع(٢)، أي: تعطيل الأمر والنهي، والذهاب إلىٰ أن الشرع معارض للقدر؛ ما أدىٰ بهم إلىٰ ترك المأمور، وفعل المحظور؛ فصاروا بهذا إما: ناقصين محرومين، وإما عصاة فاسقين، وإما خارجين عن امتثال الشرع بالكلية(٣).

والسبب الذي من أجله أطلق شيخ الإسلام علىٰ هذه الفرقة اسم: المشركية؛ أنهم جعلوا الإقرار بالقضاء والقدر حجة لأهل الذنوب؛ كما كان يفعل العرب في الجاهلية، فإنهم كانوا يثبتون القدر، ويقرون بأن الله جَلَّوَعَلَا خالق كل شيء وربه ومليكه، ولكنهم كانوا يحتجون بالقدر علىٰ إبطال الأمر والنهي، قال الله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:١٤٨](٤).

وهذا ما وقع فيه هؤلاء؛ فإنهم جعلوا الإيمان بالقدر رافعًا للذم علىٰ فعل الكفر والعصيان؛ مبطلًا للعقاب، فلا يذم العاصي عندهم، بل يستوي عندهم

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص١٥٩.

(٢) انظر: المراجع السابق ج٨ ص٢٥٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ج١٠ ص٧١٨.

(٤) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص١٥٨ - ص١٥٩.

من عمل خيرًا، ومن اكتسب شرًا، وهذا ممتنع عقلًا وشرعًا، قال تعالىٰ: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الجاثية:٢١][(١)].

بل قد يصل بهم الأمر إلىٰ القول بسقوط التكاليف، عمن بلغ مرتبة اليقين المزعومة، وهو قول خارج عن شريعة الإسلام[(٢)].

الفرقة الثالثة: المعارضون للشرع بالقدر:

المراد بهذه الفرقة: الذين أقروا بالشرع والقدر معًا، لكن جعلوا هذا تناقضًا من الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وطعنوا في حكمته وعدله جَلَّ وَعَلَا[(٣)].

وهذه الفرقة هي التي سماها ابن تيمية: الإبليسية؛ لأنهم أقروا بالأمرين، وزعموا أن هذا يدل علىٰ تناقض الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ بدعوىٰ أنه لا يليق بحكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يأمر الإنسان بالطاعة، ثم لا يخلقها فيه. ولا يليق به جَلَّ جَلَالُهُ أن يعذبه أو يثيبه علىٰ الفعل؛ لأن الفعل مخلوق لله عَزَّ وَجَلَّ.

وهذا ما وقع فيه إبليس من قبل، فإنه جعل القدر معارضًا للشرع؛ بذهابه إلىٰ أن أمره بالسجود لآدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، أمر غير حكيم؛ لأن خلقه من نار، يمنع من أمره بالسجود لما خلق من تراب؛ فعارض بين القدر والشرع[(٤)].

❑ **والجامع المشترك بين هذه الفرق الثلاث**: أن كل هذه الطوائف تظن

(١) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص١٨٠ – ص١٨١.

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص١٦١ – ص١٦٦.

(٣) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج١٠ ص٧١٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٢٦٠.

أن ملاحظة الأمر والقدر معًا شيء متعذر، فإما أن يؤمن بالشرع فقط، أو يؤمن بالقدر فقط؛ أو يحصل التعارض.

مذهب أهل السنة في الشرع والقدر.

وبعد ما قام به رَحِمَهُ ٱللَّهُ من حكاية لأقوال المخالفين، أردف ببيان حقيقة قول أهل السنة والجماعة في الشرع والقدر، قائلًا: «**وأما أهل الهدىٰ والفلاح؛ فيؤمنون بهذا وهذا، ويؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو علىٰ كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علمًا، وكل شيء أحصاه في إمام مبين، ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله وقدرته ومشيئته ووحدانيته وربوبيته وأنه خالق كل شيء وربه ومليكه ما هو من أصول الإيمان**».

كل حادث مخلوق.

يريد شيخ الإسلام أن يؤكد علىٰ أنه لا تعارض بين الإيمان بأن الله جَلَّجَلَالُهُ خالق كل شيء، وبين الإيمان بشرع الله عَزَّوَجَلَّ، والذهاب إلىٰ أن المكلف مأمور بفعل الأمر، واجتناب المنهي عنه، وأن أفعاله الصادرة عنه من الأعمال والأقوال والطاعات والمعاصي قائمة به، وحاصلة بمشيئته وقدرته، وهو المتصف بها، والذي يعود حكمها عليه.

هل يتعارض الإيمان بالعلم الإلهي من الإيمان بمشيئة العبد؟

وقد يتوهم البعض أن إثبات علم الله عَزَّوَجَلَّ، والإيمان بأنه قد أحاط بكل شيء علمًا، وكل شيء أحصاه في إمام مبين، وأنه عَزَّوَجَلَّ علىٰ كل شيء قدير، ورب كل شيء وخالقه، يتعارض مع القول بمشيئة الإنسان في فعل ما يفعل، وليس الأمر كذلك؛ فقد تقدم بيان أن الإيمان بالخلق

والمشيئة الإلاهية لا يتعارض مع القول بفعل العبد ومشيئته فيما يفعل.

وأما ما يتعلق بالإيمان بالعلم والكتابة، فهو أيضًا لا يتعارض مع الإيمان بالشرع؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إذا أراد شيئًا هيأ له أسبابًا؛ فكان الإيمان بأن الله عَزَّوَجَلَّ خالق الأسباب؛ يوجب العلم بأنه جَلَّجَلَالُهُ عالم بما ستكون عليه الأمور، كما يعلم جَلَّوَعَلَا أن الحوادث الكونية قائمة علىٰ السببية، فالماء ينبت الزرع، والأكل موجب للشبع، والشرب رافع للعطش، وهذا يموت بالقتل.

وكذلك إذا علم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن هذا يكون سعيدًا في الآخرة، وأما هذا فسيكون شقيًا فيها، فالله عَزَّوَجَلَّ علم أن هذا سيسعد لعمله الصالح، وأما الآخر فيشقىٰ لعمله بعمل الأشقياء، فلو قيل: هو شقي وإن لم يعمل. كان باطلًا؛ لأن الله لا يدخل النار أحدًا إلا بذنبه؛ ولهذا لما سئل صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن أطفال المشركين؛ قال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[1]. فمن أطاع؛ دخل الجنة، ومن عصىٰ؛ دخل النار؛ فيظهر ما علم الله جَلَّجَلَالُهُ وجوده في الخلق من الطاعة والمعصية، ثم إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يعين من قدر أن يكون من أهل الجنة، وييسره للإيمان والطاعة، أما من علم الله عَزَّوَجَلَّ أنه من أهل النار؛ فيخذله جَلَّجَلَالُهُ[2].

فلم يكن الإيمان بالعلم الإلهي موجبًا للقول بالجبر، وأن يكون الفعل صادرًا عن الإنسان من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار، بل مثله مثل حركة الأشجار بهبوب الرياح، ومثل حركة المحموم والمفلوج والمرتعش؛

---

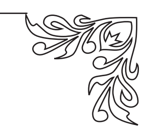
(١) أخرجه البخاري برقم ١٣٨٤ ومسلم ٢٦٦٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٦٨ – ص٦٩.

فإن البديهة العقلية تفرق بين قيام الإنسان وقعوده، وبين ارتعاش المفلوج وانتفاض المحموم، والعاقل يعلم أن الأول قادر علىٰ الفعل مريد له مختار، وأما الثاني فغير قادر عليه، ولا مريد له ولا مختار؛ فكان الذهاب إلىٰ أن جميع أفعال العباد قسم واحد، قول ظاهر الفساد[1].



(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٣٩٣ - ص٣٩٤.




قانون السببية بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين

من القوانين العقلية التي يؤمن بها أهل السنة والجماعة: قانون السببية، ومعناه: أن العلة سبب من أسباب وجود المعلول. وبناءً علىٰ هذا فإن الله عَزَّوَجَلَّ خلق الأسباب لتكون سببًا في وجود المسببات المخلوقة، يقول شيخ الإسلام: «**ومع هذا فلا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات، كما قال تعالىٰ:** ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف:٥٧]، **وقال تعالىٰ:** ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة:١٦]، **وقال تعالىٰ:** ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ [البقرة:٢٦]. **فأخبر أنه يفعل بالأسباب**».

ما دل عليه العقل الصريح فإن النقل الصحيح لا يمنعه.

وبما أن السببية قانون عقلي، وبما أن النقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح؛ فإن السببية قانون مما يدل عليه النقل، قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾. فالآية تدل علىٰ أن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ قد جعل الماء سببًا من أسباب خروج الثمرات، وهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة. وأما الأشاعرة فيذهبون إلىٰ أن الماء ليس سببًا من أسباب خروج النبات، بل الله جَلَّجَلَالُهُ أجرىٰ عادته بخلق النبات عقيب اختلاط الماء بالتراب[1].

(١) انظر: تفسير الرازي ج١٤ ص٢٩٠.

وليست السببية خاصة بالأمور المادية، بل الأمور القلبية والهداية لها أسباب تؤدي إليها، قال تعالىٰ: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾. فأخبر جَلَّجَلَالُهُ أن الهداية لها أسباب.

مذهب الأشاعرة في السببية.

والبحث في الهداية، وعلاقتها بالسببية، مما سيأتي بيانه إن شاء الله. وأما في هذا الموضع فإنه يتعين علينا أن نفهم مذهب من أنكر قانون السببية في المخلوقات المشاهدة، وهذا ما أشار إليه شيخ الإسلام عندما قال: «**ومن قال: إنه يفعل عندها لا بها. فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوىٰ والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوىٰ التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها، مثل: قدرة العبد**».

كل من أنكر قانون السببية فقد خالف العقل والنقل.

❑ هذا الكلام المركز من ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يشير إلىٰ قضيتين كبيرتين من القضايا التي كثر فيها النزاع، وهما:

◈ **القضية الأولىٰ: إنكار السببية في العلاقة بين الموجودات:**

إنكار تأثير الأسباب في وجود المسببات هو قول الجبرية، ومنهم الأشاعرة، يقول الباقلاني في بيان مذهبه: «فأما ما يهذون به كثيرًا، من أنهم يعلمون حسًا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار، وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم؛ وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب، ومجاورة النار، وكونه سكران ومحترقًا

ومتغيرًا عما كان عليه فقط، فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فعل من هي، فإنه غير مشاهد»[(١)].

فلا يوجد عند الجبرية سبب له تأثير في وجود الحوادث، بل إن جميع ما يحدث في الوجود ناشئ عن محض مشيئة الرب جَلَّوَعَلَا، التي قرنت بين الشيئين قرانا عاديًا، فإن تقدم سمي سببًا، وإن تأخر سمي حكمة[(٢)].

ما سبب إنكار الأشاعرة للسببية؟

والسبب الذي دفع بالأشاعرة إلىٰ إنكار السببية: ما توهموه من أن الإيمان بالسببية يعني: أن المسبب نتيجة حتمية للسبب، فمتىٰ ما وجد السبب؛ وجد المسبب ولا بد، وهذا يتنافىٰ مع الإيمان بتوحيد الربوبية، والإيمان بأنه لا متصرف في الكون إلا الله جَلَّجَلَالُهُ، وأنه يفعل ما يريد، متىٰ يريد، كيف يريد[(٣)].

وهذا وهم منهم؛ لأنه لا يلزم من السبب وجود المسبب حتمًا، بل لا بد من وجود أسباب أخرىٰ، مع ارتفاع الموانع المانعة من وجود المسبب. فالتصور الذي تصوره الأشاعرة للعلاقة بين السبب والمسبب، تصور فلسفي، كان الموقف الأشعري ردة فعل له، وكون الفلاسفة قد أخطئوا في فهم العلاقة بين السبب والمسبب، لا يعني إلغاء العلاقة بالكلية، كما فعل الأشاعرة.

ولكن ينبغي أن يؤكد علىٰ ثلاثة أمور:

أحدها: أن السبب المعين لا يستقل بالمطلوب، بل لا بد معه من أسباب

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٦٢.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ ص٨٨ والاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٢١٨ – ص٢١٩.

(٣) انظر: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية للأرموي ص١٠١ – ص١٠٢.

أخرىٰ، ومع هذا فلا بد من ارتفاع الموانع المانعة من وجود المسبب. فإذا لم يخلق الله عَزَّوَجَلَّ الأسباب، ويرفع الموانع؛ لن يوجد المسبب.

ما هو الفرق بين الاستدلال علىٰ الأسباب الدينية والمادية؟

الثاني: لا يجوز أن يعتقد أن الشيء المادي سبب في وجود موجود مادي آخر إلا بدليل نقلي أو عقلي أو حسي يدل علىٰ كونه سببًا.

الثالث: أن الأعمال الدينية لا يجوز أن يتخذ منها شيء سببًا إلا بدليل نقلي؛ فإن العبادات مبنية علىٰ التوقيف؛ فلا يجوز للإنسان أن يعبد الله بالبدع المخالفة للشرع، وإن ظن أن ذلك سبب في تحصيل بعض أغراضه، فإنه قد يحصل بالكفر والفسوق والعصيان بعض أغراض الإنسان، ولكنه لا يحل له ذلك؛ إذ المفسدة الدينية الحاصلة بذلك أعظم من المصلحة الدنيوية الحاصلة به[١].

◈ القضية الثانية: إنكار تأثير قدرة العبد في إحداث فعله:

إضافة إلىٰ ما وقع فيه الأشاعرة من إنكار تأثير الأسباب في وجود المسبب، فقد وقعوا في إنكار تأثير قدرة العبد في وجود ما يصدر عنه من أفعال، ذاهبين إلىٰ أن الله جَلَّجَلَالُهُ يخلق الفعل، ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل، ولكن لا تأثير لهذه القدرة في إحداث الفعل[٢].

كيف ترد علىٰ قول الأشاعرة بالجبر؟

والسبب الذي دفع بالأشاعرة إلىٰ القول بالجبر - إضافة إلىٰ ما سبق - هو ما ذهبوا إليه من أن الإرادة الإلهية توافق العلم، فما علم الله عَزَّوَجَلَّ أنه واقع؛ فقد أراد وقوعه؛ وعلىٰ هذا فإنه لا اختيار للإنسان في الخروج عن إرادة الله

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج١ ص١٣٧ - ص١٣٨.

(٢) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص٣١٣.

عَزَّوَجَلَّ وما علم أنه سيقع[(١)].

فكان لازم مذهب الأشاعرة: أن الإنسان في فعله وتركه بلا إرادة أو اختيار. وهو قول يقوم علىٰ اغفال الإرادة الشرعية، وهذا شيء غير صحيح؛ فإن الإرادة تنقسم إلىٰ:

١ - الإرادة الكونية، وهي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات، فلا يوجد موجود إلا وقد شاء الله جَلَّجَلَالُهُ وجوده، سواء أكان إيمانا أو كفرًا، والإرادة الكونية هي المذكورة في قول المسلمين: ما شاء الله؛ كان، وما لم يشأ؛ لم يكن. وهي إرادة موافقة للعلم الإلهي؛ فما علم الله جَلَّوَعَلَا أنه سيقع؛ فهو مراد بالإرادة الكونية.

٢ - الإرادة الدينية الشرعية، وهي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي المذكورة في قول الناس لمن يفعل القبائح: هذا يفعل ما لا يريده الله. أي: لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به، وهي إرادة موافقة للأمر الإلهي؛ فشرع الله جَلَّوَعَلَا داخل في الإرادة الشرعية[(٢)].

وهذا ما يبين لنا أن القدرية الاعتزالية لم تنظر إلا إلىٰ الإرادة الشرعية، وأما الجبرية الأشاعرة فلم تنظر إلا إلىٰ الإرادة الكونية، وهو قصور في النظر، سلم منه أهل السنة والجماعة، الذين آمنوا بالإرادة الكونية والشرعية معًا، وأكدوا علىٰ أن الأفعال الصادرة عن الإنسان قد تكون مرادة بالإرادة الكونية القدرية وبالإرادة الشرعية معًا، كما في إيمان

---

(١) انظر: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية للأرموي ص١٣٦ - ص١٤١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٤٧٧ - ص٤٧٨ ومنهاج السنة ج٢ص٣٢٨.

الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد يكون الفعل الصادر عن الإنسان واقعًا تحت الإرادة الكونية فقط؛ كما في كفر أبي جهل، الذي أمره الله عَزَّوَجَلَّ بالإيمان، ولكن لم يخلق فيه الطاعة، ولم يتفضل عليه بالإعانة علىٰ ما فيه مصلحته؛ لما في ذلك من الحكمة.

ما أثر الاعتماد علىٰ الألفاظ المجملة في العقيدة؟

ولعل من أسباب الخلاف الجبري القدري في هذا الباب: استناد الجميع في موقفه إلىٰ لفظ مجمل، فإن الأشاعرة يذهبون إلىٰ أنه لو كانت قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل؛ للزم الشرك في الربوبية عندهم. وأما القدرية فيذهبون إلىٰ أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل؛ للزم الجبر؛ فلم يكن للثواب والعقاب أي مناسبة؛ لأن المطيع يطيع بلا إرادة، والعاصي يعصي بلا إرادة.

فكان خلافهم خلافًا قائمًا علىٰ لفظ مشترك، يتبين فيه الحق متىٰ ما بان معنىٰ اللفظ؛ فنقول: التأثير اسم مشترك[(١)]. فقد يراد به:

١ - التأثير بالانفراد بالابتداع والاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة؛ فحاشا لله؛ فإن قدرة العبد لا يمكن أن تؤثر هذا التأثير.

٢ - أن يراد بالتأثير نوع معاونة في إيجاد الحادث الموجود، وهو أيضًا باطل؛ لأنه لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير في وجود المفعول إلىٰ غير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وبين القول بأن غيره جَلَّجَلَالُهُ قد أعانة في إحداث شيء من صفات المفعول.

٣ - أن يراد بالتأثير: أن خروج الفعل من العدم إلىٰ الوجود كان بتوسط

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٩ ص٩٦.

قدرة العبد، بمعنىٰ: أن قدرة العبد المخلوقة سبب من الأسباب التي خلقها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وجعلها سببًا في وجود وحدوث الموجود، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب؛ فهذا حق، وعلىٰ هذا فإنه ليس في القول بتأثير قدرة العبد في حدوث المفعول أي إشكال؛ لأن قدرة العبد سبب من أسباب وجود المفعول، كما أن المطر سبب في وجود الثمر، قال الحكيم الخبير: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف:٥٧][١].

كيف ينسب الفعل المخلوق إلىٰ الإنسان المخلوق؟

❊ **وخلاصة الأمر**: أن ارتباط الفعل المخلوق بقدرة العبد، ارتباط المسببات المخلوقة بالأسباب المخلوقة[٢]. والإيمان بخلق الله عَزَّوَجَلَّ لكل موجود، لا يتعارض مع الإيمان بأن حصول الفعل الحادث مرتبط بالقدرة الحادثة؛ لأن الحوادث تضاف إلىٰ خالقها باعتبار، وإلىٰ أسبابها باعتبار:

١ - فهي من الله جَلَّجَلَالُهُ، بمعنىٰ أنها مخلوقة له.

٢ - وهي مضافة إلىٰ المخلوق، بمعنىٰ أنه سبب من أسباب وجودها.

وعلىٰ هذا فإن أفعال العباد هي من الله خلقًا لها، وهي من العبد فعلًا لها، وكون العبد هو الذي قام به الفعل، وإليه يعود حكمه الخاص، انتفاعًا به أو تضررًا، جهة يجب أن ينزه الله عَزَّوَجَلَّ عنها؛ فإنه جَلَّجَلَالُهُ يحكم لا معقب لحكمه، وهو الغني عن كل ما سواه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وكون الرب هو الذي خلق الحوادث؛ جهة لا تصلح للعبد، ولا يقدر علىٰ ذلك إلا الله جَلَّجَلَالُهُ[٣].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ص٣٨٩ - ص٣٩٠.

(٢) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٩ ص١٠٠.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٣٢١ - ص٣٢٣.

وإنكار الأشاعرة لتأثير قدرة العبد في وجود أفعاله؛ مبني على ما ذهبوا إليه من أن الخلق هو المخلوق[١]. وعلى هذا فإن أفعال العباد هي نفس فعله جَلَّجَلَالُهُ، وليست فعلًا لغيره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأنه لا يوجد - عندهم - فرق بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول؛ ومن هنا ظهر القول بالجبر، ودعوى أن أفعال العباد المخلوقة، هي فعل لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ[٢].

وعدم التفريق بين الخلق والمخلوق شيء يرفضه أهل السنة والجماعة، الذين يقررون أنه يجب إثبات صفات فعلية قائمة بالله جَلَّجَلَالُهُ، مغايرة للمفعول الحادث المخلوق[٣].

ويؤكدون على أنه إذا خلق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فعل العبد الذي هو صوم، لم يكن هو جَلَّجَلَالُهُ صائمًا، وإذا خلق فعله الذي هو طواف، لم يكن عَزَّوَجَلَّ طائفًا، وإذا خلق فعله الذي هو ركوع وسجود، لم يكن هو الراكع أو الساجد، وإذا خلق جوعه وعطشه، لم يكن جائعًا ولا عطشانا سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فالله جَلَّجَلَالُهُ إذا خلق في محل صفة أو فعلًا لم يتصف هو بتلك الصفة ولا ذلك الفعل؛ إذ لو كان كذلك لاتصف بكل ما خلقه من الأفعال والصفات[٤].

ثم إن الشريعة طافحة بإبطال القول بالجبر، وبيان أن الأفعال المأمور بها مشروطة بالاستطاعة والقدرة، كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمران بن

---

(١) انظر: تفسير الرازي ج٤ ص١٥٢ - ص١٥٣.

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد على البكري لابن تيمية ص١٤٩.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص١٢ - ص١٣.

(٤) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٤٥٦.

حصين: «**صل قائمًا، فإن لم تستطع؛ فقاعدًا، فإن لم تستطع؛ فعلىٰ جنب**»[(١)].

وقد اتفق المسلمون علىٰ أن المصلي إذا عجز عن بعض أركان الصلاة؛ سقط عنه ما عجز عنه. بل مما ينبغي أن يعرف: أن الاستطاعة الشرعية المشروطة في الأمر والنهي، لم يكتف الشارع فيها بمجرد المكنة ولو مع الضرر، بل متىٰ كان العبد قادرًا علىٰ الفعل مع ضرر يلحقه؛ جعل كالعاجز، وهذا في مواضع كثيرة من الشريعة؛ كالتطهر بالماء إن كان يضره، والصيام في المرض، قال تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ [المائدة:٦][(٢)].

فإن الله عَزَّوَجَلَّ قد خلق في العبد قدرة علىٰ الفعل، وهذه القدرة هي القدرة المشروطة في التكليف، المصححة للأمر والنهي؛ فإذا أراد الطاعة إرادة جازمة؛ أطاع قطعًا؛ فإن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة؛ موجبةٌ لوجود المقدور. وأما من لم يفعل الطاعة مع وجود الإرادة الجازمة والقدرة التامة، فإنه لا يريد الطاعة[(٣)].

ومن الشبهات النقلية التي قد يستدل بها الجبرية علىٰ صحة القول بالجبر: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧]. وهو استدلال غير صحيح؛ لأن الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يضف الرمي هنا إلىٰ نفسه، لمجرد كونه خالقًا لأفعال العباد؛ لأنه جَلَّجَلَالُهُ هو من أوصل الرمي إلىٰ أعين جميع المشركين، وهو شيء لم يكن في قدرة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؛ فلم يكن في الآية

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٥٩ ومجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٤٣٧ – ص٤٤٢.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٧٥ – ص٢٧٦.

دلالة علىٰ الجبر، بل فيها إثبات لمشيئة الإنسان في الفعل؛ فإن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ قد أثبت لنبيه صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ رميًا؛ بقوله: ﴿إِذۡ رَمَيۡتَ﴾ [الأنفال:١٧]. وهذا الرمي هو حذف الحصىٰ، ونفىٰ عنه رميًا بقوله: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ﴾ [الأنفال:١٧] . وهو الإيصال إلىٰ أعين المشركين؛ فكان الذي أثبته الله عَزَّوَجَلَّ لنبيه صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ غير الذي نفاه عنه. ثم إنه لو كانت الآية نافية لفعله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ؛ فلن يكون هناك فرق بين فعله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وبين أفعال الكافرين الذين شهدوا بدرًا[(١)].

فظهر بطلان مذهب من أنكر تأثير قدرة العبد في إحداث فعله، وتبين أن قدرة العبد سبب من أسباب وجود الأفعال الصادرة عنه.

مذهب الفلاسفة في السببية.

وبالعودة إلىٰ قانون السببية، نجد أن الفلاسفة يقفون في مقابل الأشاعرة، يقول شيخ الإسلام: «**كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك؛ فقد أشرك بالله، وأضاف فعله إلىٰ غيره؛ وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلىٰ سبب آخر في حصول مسببه، ولا بد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه؛ فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إذا شاء إلا الله وحده قال تعالىٰ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات:٤٩]. أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.**

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. كان جاهلًا؛ فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء لا واحد ولا اثنان - إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي خلق الله فيها حرارة، لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل

(١) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ١٤١ - ص١٤٤.

يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد يطلى الجسم بما يمنع إحراقه. والشمس التي يكون عنها الشعاع، لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، فإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف؛ لم يحصل الشعاع تحته وقد بسط هذا في غير هذا الموضع».

كل حادث مراد بالإرادة الكونية.

❑ يذهب الفلاسفة إلى أن النظام الموجود في الكون قائم على قوانين حتمية، ومعنى هذا: أن الأسباب هي المبدعة للمسببات؛ فلا يمكن للمسبب أن يتخلف إن وجد السبب، بل هو نتيجة حتمية لوجود السبب؛ فإن وجد السبب؛ وجد المسبب ولا بد.

وقولهم ممتنع شرعًا؛ فإن الإيمان بتوحيد الربوبية قائم على أنه لا خالق إلا الله عَزَّوَجَلَّ، وأما قول الفلاسفة فإنه في الحقيقة ذهاب إلى أن الأسباب هي الموجدة للمفعول؛ فكان معنى هذا: الإيمان بأن الأسباب خالقة موجدة؛ وهذا شرك في الربوبية.

❑ ثم إن شيخ الإسلام انتقل إلى البحث في نظرة الفلاسفة لوجود العالم، وذكر أنهم يذهبون إلى أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يصدر عنه إلا واحد. ثم إن هذا الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وهذا جهل منهم[1]؛ فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه شيء واحد، ثم لا يصدر عنه شيء ثان، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات:٤٩]. أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد، فالله عَزَّوَجَلَّ هو الذي

(١) انظر: التشيع الفلسفي ص٢٦٠ – ص٢٧٧.

خلق الأزواج كلها، مما تنبت الأرض، ومن الناس، ومن الحيوان، والطير، وغير هذا؛ فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يخلق ما يشاء.

◈ **وأما الأسباب فلا يمكن أن يقال**: إن المسبب صادر عن السبب ولا بد. لأن السبب لا يستقل بالمفعول أبدًا؛ لأنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلىٰ سبب آخر في حصول مسببه؛ فليس في الوجود سبب واحد يستقل بإيجاد شيء من المسببات، ومع هذا فإنه لا بد من ارتفاع كل مانع يمنع وجود المسبب؛ فلما كان الأمر كذلك؛ امتنع أن يقال: إن المسبب نتيجة حتمية للسبب.

مثال هذا: الإحراق، فإنه لا يحصل إلا بأمور:

١ - النار.

٢ - المحل القابل للاحتراق.

٣ - ارتفاع المانع للاحتراق.

فإذا وجدت النار، ووجد المحل القابل، وارتفع المانع؛ وقع الاحتراق، وإذا اختل أحدها لم يقع الاحتراق؛ فإذا وقعت النار علىٰ السمندل والياقوت ونحوهما؛ لم تحرقهما.

وقد توجد النار، ويوجد المحل القابل، ولكن الاحتراق لا يقع؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ لم يشأ ذلك، كما وقع في قصة إبراهيم الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وكذلك الشمس، لا بد لها من جسم يقبل انعكاس الشعاع الصادر منها، فإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف؛ لم يحصل الشعاع تحته. وكذلك

الزرع، فإنه لا بد له من الماء، والهواء، والتراب، إضافة إلىٰ ارتفاع كل ما قد يجعله كالصريم.

فظهر أن الأسباب لا يستقل منها سبب بإيجاد المسبب، بل لا بد من أسباب أخرىٰ، ولا بد من ارتفاع الموانع، وإيجاد الأسباب ورفع الموانع لا يحدثه إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فما شاء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ كان. وما لم يشأ؛ لم يكن[١].

منزلة الإيمان بالقدر والشرع.

ثم يعود شيخ الإسلام إلىٰ المقصد الرئيس من هذا القسم، قائلًا: «**والمقصود هنا: أنه لا بد من الإيمان بالقدر؛ فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس: هو نظام التوحيد. فمن وحد الله، وآمن بالقدر؛ تم توحيده. ومن وحد الله، وكذب بالقدر؛ نقض توحيده.**

ولا بد من الإيمان بالشرع، وهو: الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه، والإنسان مضطر إلىٰ شرع في حياته الدنيا؛ فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده؛ فلا يمكن للآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه.

وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بد له من فعل وترك؛ فإن الإنسان همام حارث، كما

(١) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٢١٣.

قال النبي ﷺ: «أصدق الأسماء حارث وهمام»[١]. وهو معنىٰ قولهم: متحرك بالإرادات. فإذا كان له إرادة؛ فهو متحرك بها، ولا بد أن يعرف ما يريده، هل هو نافع له أو ضار؟ وهل يصلحه أو يفسده؟ وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضهم يعرفونه بالاستدلال؛ كالذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم وهدايتهم لهم».

لا تعارض بين المكتوب في اللوح وبين الأخذ بالأسباب.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ أهمية الإيمان بالقدر، مبينا أنه من تمام التوحيد، معززًا ما ذكره بقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: هو نظام التوحيد. وكما يجب الإيمان بالقدر، فإنه يجب الإيمان بالشرع، وهو: الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فمن امتثل الأمر الإلهي؛ استحق الوعد، ومن فعل النهي؛ استحق الوعيد الإلهي.

وكما أنه لا يمكن للإنسان أن يخلق نفسه، أو أن يخلق ما يحتاج إليه في حياته، فإنه لا بد له من شرع الله عَزَّ وَجَلَّ؛ فإنه لا يبين ما فيه المنفعة، ويكشف ما فيه المضرة، شيء مثل شرع الله جَلَّ جَلَالُهُ؛ فلا يمكن للآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه، وبين ما يضرهم وما ينفعهم.

---

(١) أخرجه أبو داود برقم ٤٩٥٢ ولفظه: «تسموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلىٰ الله: عبد الله، وعبدالرحمن، وأصدقها: حارث، وهمام، وأقبحها: حرب، ومرة». قال الألباني: صحيح دون قوله: «تسمو بأسماء الأنبياء».

❑ وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بد له من فعل وترك، ولا بد أن يعرف هل هذا الفعل نافع أم ضار؟ ومعرفة هذا له طرق، لا تعارض بينها متىٰ ما استعملت في المجال المحدد لها:

◈ **الطريق الأول: الفطرة:**

الفطرة من السبل المؤدية إلىٰ المعرفة؛ فإن الإنسان يولد مفطورًا علىٰ بعض المعارف، التي تعينه علىٰ سلوك الطريق المستقيم، ومنها: الإيمان بوجود الله عَزَّوَجَلَّ؛ فإن الإنسان يولد مفطورًا علىٰ الإيمان بوجوده جَلَّجَلَالُهُ، ومن النصوص الدالة علىٰ أن كل مولود يولد علىٰ دين الإسلام، قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: **«ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»**(١).

◈ **الطريق الثاني: العقل:**

العقل أحد الوسائل المؤدية إلىٰ المعرفة، فإن من أعمل عقله؛ علم أن الله جَلَّجَلَالُهُ موجود، وإن نظر إلىٰ سيرة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؛ علم أنه رسول حق من عند الله عَزَّوَجَلَّ.

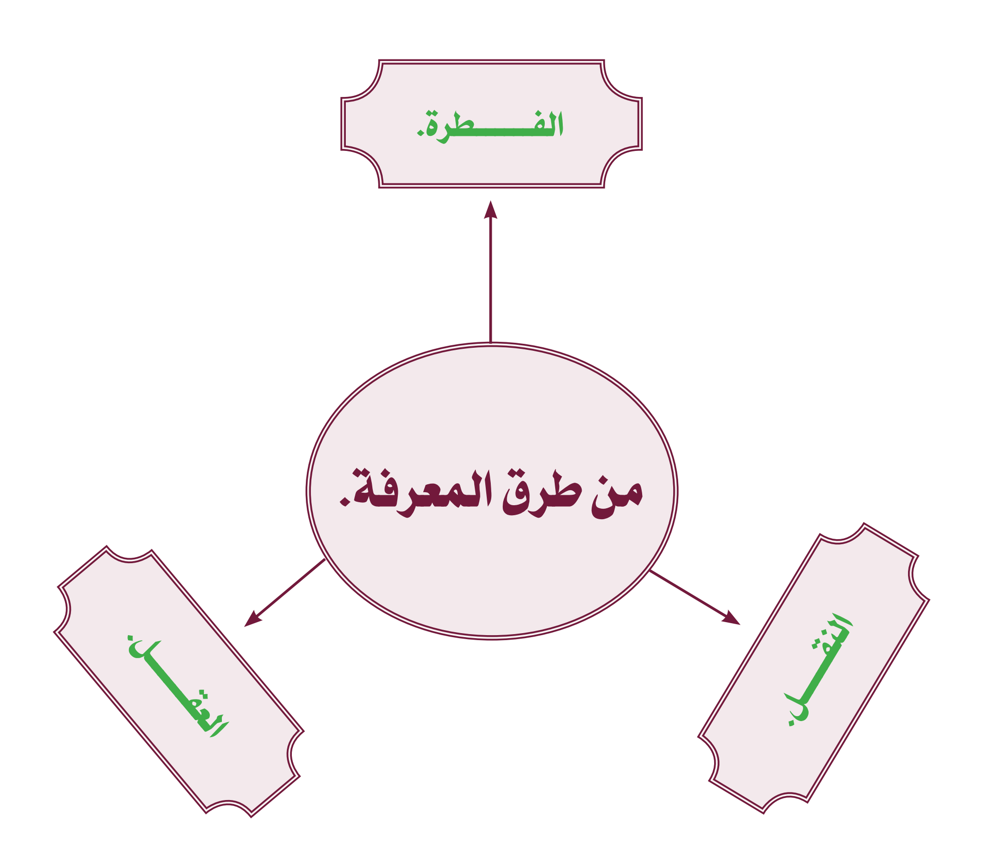
إضافة إلىٰ أن العقل قد يدل علىٰ الكثير من العقائد التي دل عليها النقل، كما مر معنا في القسم الأول، خصوصًا في القاعدة السابعة.

---

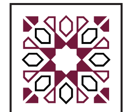
(١) أخرجه البخاري برقم ١٣٥٨.

الطريق الثالث: الوحي:

الوحي هو أهم طرق المعرفة؛ لأنه يختص بالتشريع، فمن امتثل نصوص الوحي، وآمن بالخبر، وعمل بالأمر، وانزجر عن النهي؛ فقد حصل السعادة الدنيوية والأخروية.








التحسين والتقبيح العقلي بين أهل السنة والجماعة وبين المخالفين

بناءً علىٰ ما سبق من أن للمعرفة عدة طرق، فقد حصل الخلاف في بعض الأمور؛ بسبب الخلاف في صحة هذه الطرق، فإن من أهمل دور العقل؛ خالف في التحسين والتقبيح العقلي. وأما من غلا في دوره؛ فقد خالف مخالفة مناقضة لمخالفة الأشاعرة، يقول شيخ الإسلام: «وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال، هل يعرف حسنها وقبيحها بالعقل؟ أم ليس لها حسن ولا قبيح يعرف بالعقل؟ كما قد بسط في غير هذا الموضع وبينا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه؛ فإنهم اتفقوا علىٰ أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سببًا لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسببًا لما يبغضه ويؤذيه؛ وهذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرىٰ، وبهما جميعًا أخرىٰ.

لكن معرفة ذلك علىٰ وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة، لا تعرف إلا بالشرع، فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وأمرت به من تفاصيل الشرائع، لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته، لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جمل ذلك.

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان، وجاء به الكتاب، هو ما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورىٰ:٥٢]. **وقوله تعالىٰ:** ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ:٥٠]. **وقوله تعالىٰ:** ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ [الأنبياء:٤٥]. **ولكن توهمت طائفة أن للحسن والقبح معنىٰ غير هذا، وأنه يعلم بالعقل. وقابلتهم طائفة أخرىٰ، ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح، يخرج عن هذا. فكلا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين وأخرجتاه عن هذا القسم غلطت»**.

حسن الأشياء وقبحها لا يعلم تفصيله إلا بالشرع.

يتطرق رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ البحث في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويبتدأ كلامه بإبراز الاتفاق الواقع علىٰ وجود معرفة عقلية بمناسبة الفعل للفاعل أو عدم مناسبته له؛ فإن الكل متفق علىٰ أن العقل مدرك لملائمة الفعل أو منافرته للفاعل.

فما من عاقل إلا وهو مدرك لكون هذا الفعل المعين سببًا من الأسباب الموجبة للراحة والطمأنينة والسعادة، إلىٰ غيرها من المنافع النفسية والبدنية والمالية. كما يعلم العقل ما يكون سببًا لما يبغضه الفاعل، أو لما هو سبب في أذاه. وكذلك فإن العقل يعلم كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كعلمه بأن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص(١).

(١) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص٣٣٩.

❑ وأما معرفة المسائل الدينية، فشيء لا يقوم إلا على الدليل النقلي، قال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورىٰ:٥٢]. فإذا كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما أحاط بعلم الأمور الشرعية، وتفصيلات ما لها من الحسن والقبح بالوحي، الذي اختص به من بين الأمة، ونص علىٰ أن جميع ما أتىٰ به من تفصيلات شرعية، إنما هي مستمدة من الوحي، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ:٥٠]. فكيف يمكن لأحد أن يذهب إلىٰ أنه يمكنه أن يدرك تفاصيل هذه الأمور بعقله!!!

وكذلك معرفة تفاصيل ما يكون في الدار الآخرة من النعيم والعذاب، شيء لا يمكن أن يكون إلا بالشرع، وأما من حيث الجملة فإن العقل سيصل إلىٰ الإيمان باليوم الآخر إيمانا إجماليًا، بلا تفصيل لما سيكون فيه من إحداث.

وكذلك ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته، شيء لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم شيئًا من ذلك، كما تقدم معنا أن من الصفات ما هو خبري عقلي، بمعنىٰ أنه يدل عليه النقل، ويدل عليه العقل(١).

❑ ومن الأمور العظيمة التي يستقل بها الوحي: التشريع، قال تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤]. فكما أن الخلق شيء لا يقدر عليه إلا الله جَلَّ جَلَالُهُ، فكذلك الأمر والشرع، شيء يختص به الوحي، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ [الأنبياء:٤٥]. فإن كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما يشرع

(١) انظر: ص ١١٠ – ص ١٢١ من هذا الكتاب.

للأمة بناءً علىٰ ما أتاه من الوحي، فكيف يصح لشخص ما أن يحلل أو يحرم بلا مستند شرعي.

وهذا من حيث الإجمال، وأما من حيث التفصيل فإن الناس قد انقسموا في مسألة التحسين والتقبيح العقليين علىٰ مذاهب:

❑ المذهب الأول: قول المعتزلة:

ما مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح؟

يؤمن المعتزلة بالحسن والقبح العقليين، ويجعلون ذلك صفات ذاتية للفعل، لازمة له، ونتيجة هذا ولازمه: جعل الشرع مجرد كاشف عن الحسن والقبح، لا محسنا أو مقبحًا لشيء من الصفات. بل إنهم يقيسون الرب جَلَّجَلَالُهُ علىٰ خلقه؛ ذاهبين إلىٰ أن ما حسن من المخلوق؛ حسن من الخالق جَلَّوَعَلَا، وما قبح من المخلوق؛ قبح من الخالق عَزَّوَجَلَّ؛ فكان المعتزلة مشبهة في الأفعال؛ يشبهون أفعال الخالق سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بأفعال المخلوق، ويشبهون أفعال المخلوق بأفعال الخالق جَلَّوَعَلَا[1].

❑ المذهب الثاني: قول الأشاعرة:

ما مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح؟

ذهب الأشاعرة إلىٰ أن جميع الأفعال لا تشتمل علىٰ حسن أو قبح في ذاتها، بل هي متساوية متماثلة في هذا، ولكن الله عَزَّوَجَلَّ أمر بأحد المتماثلين دون الآخر؛ لمحض الإرادة الإلهية؛ فكان المأمور به حسنا؛ وكان المنهي عنه قبيحًا.

وهذا شيء لا يصح؛ لأنه لا يجوز أن تُردَ صفات الموجودات إلىٰ محض الإرادة؛ لأنها متعلقة بكل حادث، فما شاء الله عَزَّوَجَلَّ أن يكون؛ كان، وما لم

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ص٤٣١ ومنهاج السنة لابن تيمية ج١ص٢٨١.

يشأ؛ لم يكن؛ إذ الإرادة الكونية متعلقة بكل حادث[(١)].

فإن قلت: ما مرد الحسن والقبح. قلت: هما قائمان علىٰ الإرادة الشرعية، فيتعلق الحب والرضا بالمراد إرادة شرعية، وأما الكره فيتعلق بالمنهي عنه شرعًا، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة:١٩٥]. وقال: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر:٧][(٢)].

وبناءً علىٰ ما ذهب إليه الأشاعرة في حصر الإرادة في الكونية فقط؛ فقد ذهبوا إلىٰ أنه يجوز أن يأمر الله جَلَّوَعَلَا بالشرك، وجوزوا أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهىٰ عن البر والتقوىٰ[(٣)].

❑ المذهب الثالث: أهل السنة والجماعة:

يذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ حرم المحرمات، وأوجب الواجبات، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عليم حكيم؛ عالم بما تتضمنه الأحكام من المصالح؛ فأمر ونهىٰ لعلمه بما في الأمر والنهي من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو جَلَّجَلَالُهُ قد أثبت حكم الفعل بالوحي، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب، وقد لا تكون معروفة إلا بالخطاب.

ما مذهب أهل السنة في التحسين والتقبيح؟

وعلىٰ هذا فإننا متىٰ ما نظرنا إلىٰ الشريعة الإلهية، وما لها من الحسن والقبح، وجدنا:

١ – من الأحكام الشرعية ما حسنه وقبحه معلوم بالعقل والشرع جميعًا،

---

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٦ ص٥٢.

(٢) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٦٧ – ص٧٠.

(٣) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٧١ – ص٧٢ ومجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ص٤٣٣.

وهذا مبني علىٰ أن الشريعة الإسلامية أتت بجلب المصالح ودفع المضار، فما من شيء ينفع الإنسان، إلا والشرع يأمر به، وما من شيء يضره إلا والعقل يمنع عنه، كما يعلم العقل أن العدل مشتمل علىٰ مصلحة العالم، والظلم يشتمل علىٰ فسادهم، فهذا يعلم بالعقل والشرع معًا.

٢ – ما يعلم حسنه وقبحه بالشرع فقط، وهذا في تفاصيل المنافع الناتجة عن امتثال الأوامر الإلهية، وما أتىٰ به الوحي من أخبار الغيب، التي لا يمكن للعقل البشري أن يصل إليها.

٣ – ما أمر الله عَزَّوَجَلَّ به؛ ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به؛ كما أمر إبراهيم الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين؛ حصل المقصود؛ ففداه الله جَلَّجَلَالُهُ بالذبح؛ فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به.

❑ ومن هنا نعلم وجه خطأ المعتزلة والأشاعرة؛ فالمعتزلة تذهب إلىٰ أن جميع المأمورات شيء يعلم العقل حسنه وقبحه، بلا حاجة إلىٰ الشرع. وأما الأشاعرة فادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأنها جميعًا مثل ما وقع لإبراهيم الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وذهبوا إلىٰ أن الأفعال ليست لها صفة تعلم بالعقل قبل ورود الشرع(١).

الخلاف في فعل القبيح.

ويمضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مناقشة المعتزلة والأشاعرة، قائلًا: «**ثم إن كلتا الطائفتين لما كانتا تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا، والسخط والفرح،**

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ص٤٣٤ – ص٤٣٦.

ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية، ودلت عليه الشواهد العقلية؛ تنازعوا بعد اتفاقهم علىٰ أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته، وأنه لا يتصور قدرته علىٰ ما هو قبيح، وأنه سبحانه منزه عن ذلك لا يفعله؛ لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ علىٰ قولين.

والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدىٰ والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب ؛ فلا جعلوه محمودًا علىٰ ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة، وما تركه من التعذيب والنقمة.

والآخرون نزهوه بناءً علىٰ القبح العقلي الذي أثبتوه ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يأمر به وينهىٰ عنه».

يدور القدر بين العدل والرحمة.

يبحث ابن تيمية النزاع الكلامي في القبائح، وذلك أن الاتفاق الكلامي إنما قام علىٰ أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يفعل ما هو منه قبيح، ثم وقع الخلاف علىٰ قولين:

القول الأول: أن فعل القبيح ممتنع لذاته:

ما مذهب الأشاعرة في تنزيه الله جَلَّجَلَالُهُ عن الظلم؟

ذهب الأشاعرة إلىٰ أن الظلم ممتنع منه جَلَّجَلَالُهُ، وغير مقدور عليه، بل هو محال لذاته، وكل ممكن مقدور فلا يمكن أن يكون ظلمًا، فلو عذب عَزَّوَجَلَّ المطيعين، ونعم العصاة، لم يكن ظالما[1]؛ وذلك لأن الظلم إما:

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية ج٨ ص٢٥٥.

١ - أن يكون تصرفًا فيما ليس له، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق كل شيء، ومالك كل شيء.

٢ - أن يكون مخالفة الأمر، والله لا آمر له؛ فلا يكون ظالما جَلَّ جَلَالُهُ[١].

وهؤلاء هم من قصدهم شيخ الإسلام بما ذكره من أنهم لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدىٰ والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب؛ فلم يجعلوه جَلَّ وَعَلَا محمودًا علىٰ ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة، وما تركه من التعذيب والنقمة.

وكل هذا قائم علىٰ عقيدة الأشاعرة في التحسين والتقبيح.

❑ **القول الثاني: أن القبائح خارجة عن الإرادة الإلهية:**

ما مذهب المعتزلة في القبائح؟

يذهب المعتزلة إلىٰ أن المعاصي والفواحش تقع والله كاره لها، غير مريد لوقوعها[٢]. وما نسبه الجويني إلىٰ المعتزلة، يتوافق مع ما ذكره ابن تيمية من أنهم يذهبون إلىٰ أن الله جَلَّ جَلَالُهُ لم يرد أن يكون إلا ما أمر به شرعًا[٣].

فكان قول المعتزلة قائمًا علىٰ الغفلة عن وجود إرادة كونية، لا يمكن أن يخرج عنها شيء، ومن هذا: أفعال العباد، الداخلة تحت هذه الإرادة؛ فقد شاء عَزَّوَجَلَّ بمشيئته الكونية أن يكفر من كفر من الكفار؛ لأن الحكمة الإلهية تقتضي هذا.

---

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ ص٨٣.

(٢) انظر: لمع الأدلة للجويني ص٩٧.

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج١٨ ص١٣٨.

❑ القول الثالث: أن الله جَلَّجَلَالُهُ متنزه عن فعل القبائح:

لما كان أهل السنة والجماعة علىٰ الإيمان بوجود إرادة شرعية، وأخرىٰ كونية؛ خرجوا من التناقض الذي وقع فيه المعتزلة والأشاعرة، فإن ما في الكون من كفر وعصيان، واقع بالإرادة الكونية، خلافًا للمعتزلة، الذين يذهبون إلىٰ أنها واقعة بلا إرادة من الله عَزَّوَجَلَّ. ثم إن أفعال الإنسان قد لا تكون محبوبة لله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنها قد لا تكون داخلة في الإرادة الشرعية، مثل: كفر أبي جهل، وهذا ما غفل عنه الأشاعرة، الذين لم يؤمنوا إلا بالإرادة الكونية فقط[(١)].

ثم إن الله جَلَّجَلَالُهُ ليس بعاجز عن الظلم، بل هو مقدور له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولكنه منزه عنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لتمام عدله عَزَّوَجَلَّ؛ ولهذا مدح الله نفسه، وأخبر أنه لا يظلم الناس شيئًا، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه، لا بترك الممتنع، قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه:١١٢]. والظلم: أن يحمل عليه سيئات غيره، والهضم أن يهضم حسناته، وكل هذا مقدور لله جَلَّجَلَالُهُ، ولكنه يتنزه عنه عَزَّوَجَلَّ[(٢)].

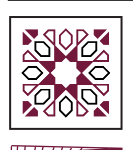
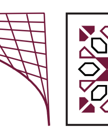
وقريب من هذا: مسألة الشرور والآلام الموجودة في العالم، فإنها ليست شرًا محضًا، بل فيها من الحكمة ما قد يخفىٰ علىٰ البعض، فإن الآلام أو المعاصي وإن كانت شرًا بالنسبة إلىٰ زيد، فقد تكون خيرًا بالنسبة إلىٰ شخص آخر، اقتضت الحكمة الإلهية أن يأتيه الخير بواسطة شر أو ألم يلحق بغيره[(٣)].

---

(١) انظر: لمع الأدلة للجويني ص١٠٧.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٨٣ - ٨٥.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج١ص٩٠ - ص٩١.


مذهب الصوفية في القضاء والقدر

بعد أن فرغ ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مناقشة المتكلمين في عقيدتهم في القضاء والقدر، انتقل إلىٰ البحث في عقيدة غلاة الصوفية، ومرادنا تحديدًا: فلاسفة الصوفية، الذين اشتهروا بالقول بوحدة الوجود، يقول شيخ الإسلام في عرض عقيدتهم: «**فمن نظر إلىٰ القدر فقط، وعظم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية؛ لم يميز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدىٰ والضلال، والرشاد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار. وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضًا لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس؛ فإن أحدهم لا بد أن يلتذ بشيء ويتألم بشيء؛ فيميز بين ما يأكل ويشرب وما لا يأكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد وما ليس كذلك؛ وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية**».

الإيمان بوحدة الوجود يوجب التسوية بين الخير والشر.

عقيدة فلاسفة الصوفية في التوحيد، عقيدة تقوم علىٰ إيمانهم بوحدة الوجود، فإنهم لما آمنوا بأنه لا موجود إلا الله جَلَّجَلَالُهُ؛ ذهبوا إلىٰ أنه لا فاعل

علىٰ الحقيقة إلا هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

❑ وعلىٰ هذا نفهم ما ذكره شيخ الإسلام هنا، فإن ما أشار إليه رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن غلاة الصوفية لم ينظروا إلا إلىٰ القدر، معظمين الفناء في توحيد الربوبية، معرضين عن الأمر والنهي الإلهي؛ قائم علىٰ إيمانهم بوحدة الوجود.

وبسبب هذه العقيدة الفلسفية، لم يميزوا بين الخير والشر، والكفر والإيمان، والطاعة والمعصية؛ لأن الوجود شيء واحد، هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وبما أنه لا وجود لغيره عَزَّوَجَلَّ؛ فإن الخير والشر، والكفر والإيمان، والطاعة والمعصية، أمور يؤمن بها العامة، الذين لم يصلوا إلىٰ علم الحقيقة، ولم تنكشف لهم الأسرار المعرفية.

❑ وهذه العقيدة عقيدة باطلة؛ لأنها تقوم علىٰ القول بوحدة الوجود، وهو قول أجمع المسلمون علىٰ بطلانه.

◈ ثم إنه توجد أدلة أخرىٰ تدل علىٰ بطلان عقدة غلاة الصوفية في القضاء والقدر، منها:

١ - نصوص الوحي، التي تدال علىٰ إثبات مشيئة العبد في فعل ما يفعل، وتبطل القول بالجبر. ثم إن النصوص مع إثباتها لمشيئة العبد، تدل دلالة محكمة علىٰ أنه لا يمكن أن يستوي المطيع والعاصي، والصادق والكاذب، والعادل والظالم، والعالم والجاهل، والبر والفاجر، وأهل الهدىٰ وأهل الضلال، وأهل الرشاد وأهل الغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار.

٢ - الحس والذوق السوي؛ فإن الإنسان يميز بحواسه التي خلقها

الله عَزَّوَجَلَّ له بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به، ويميز بين ما يصح أن يأكل ويشرب وبين ما لا يصح أن يأكله أو يشربه...

٣ - الضرورة العقلية الدالة علىٰ التفريق بين ما ينفع الإنسان وما يضره.

ومتىٰ ما آمنا بأن النقل والعقل والفطرة والحس أدلة تدل علىٰ التفريق بين النافع والضار؛ فإنه لا بد أن نؤمن بالحقيقة الشرعية؛ لأنه إيمان بما ينفع الإنسان ويضره في دنياه ومعاده، فمن أطاع الأمر الإلهي؛ نجىٰ من عذاب النار، واستحق الثواب المعد للأبرار في الجنة، ومن أعرض عن أوامر الله جَلَّجَلَالُهُ؛ فقد هوىٰ.

غلط غلاة الصوفية في الحقيقة الكونية والشرعية.

ثم أخذ شيخ الإسلام في ذكر مذهب الصوفية، الذين قد يصل الحال ببعضهم إلىٰ عدم التفريق بن مخلوق ومخلوق، أو بين مأمور ومأمور، فيقول: «**ومن ظن أن البشر ينتهي إلىٰ حد يستوي عنده الأمران دائمًا؛ فقد افترىٰ وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك، مما يشغل عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه، فهذا ممتنع فإن النائم لم يفقد إحساس نفسه، بل يرىٰ في منامه ما يسوءه تارة وما يسره أخرىٰ، فالأحوال التي يعبر عنها بالاصطلام والفناء والسكر ونحو ذلك، إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض؛ فهي مع نقص صاحبها - لضعف تمييزه - لا تنتهي إلىٰ حد يسقط فيه التمييز مطلقًا، ومن نفىٰ التمييز في هذا المقام مطلقًا، وعظم هذا المقام؛ فقد غلط في**

الحقيقة الكونية والدينية قدرًا وشرعًا، وغلط في خلق الله وفي أمره؛ حيث ظن أن وجود هذا لا وجود له؛ وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة.

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد. أو أن العارف لا حظ له، وأنه يصير كالميت بين يدي الغاسل. ونحو ذلك؛ فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار؛ فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدين والعقل».

تتفق الأدلة علىٰ إثبات إرادة الإنسان ومشيئته.

أخذ شيخ الإسلام في التفصيل أكثر في مذهب فلاسفة الصوفية في القضاء والقدر، وعلاقة هذا بموقفهم من الأمر والنهي، فبين أن من ظن أن الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية قد تستوي في حقه، فقد خالف النقل والعقل والحس.

❑ والمراد بالحقيقة الكونية: خلق الله عَزَّوَجَلَّ. وأما الحقيقة الشرعية فإنها: شرعه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

❑ ثم تطرق إلىٰ بعض الأسباب التي قد تدفع بصاحبها إلىٰ الظن بأن الحقيقة الكونية والشرعية قد استوتا في حقه، ومنها: الاصطلام، وهو: الوله

الغالب علىٰ القلب، وهو عندهم قريب من الهيمان[1]. وذلك أن من انتهج هذه المناهج البدعية، فقد يصل به الحال إلىٰ مرحلة يضعف فيها عن الوعي بحاله، ومن حوله؛ فيذهل عن التفريق بين الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية.

❑ وأما الفناء، فإنه علىٰ أنواع ودرجات تأتي معنا. ولكن المقصود هنا أن نبين أن فلاسفة الصوفية يأخذون في السلوك البدعي، وهذا ما يوصلهم إلىٰ ما اصطلحوا علىٰ تسميته بالسكر، وهي مرحلة يصل فيها السالك إلىٰ الهذيان، والتلفظ بألفاظ لا تجوز شرعًا؛ تنشأ عن انغماسه فيما يزعمونه من الحقيقة الكونية، فمتىٰ ما وصل أحدهم إلىٰ هذه المرحلة؛ أخذ في إطلاق عبارات تدل علىٰ أنه غاب عمن حوله، ولم يعد يرىٰ في الوجود إلا الله جَلَّجَلَالُهُ.

وما يصدر عنهم من ألفاظ، تشي بعدم إحساسهم بما حولهم، وتوحي بغيابهم عن العالم المادي بالكلية، إنما هو بسبب ضعفهم، ونقصهم عن التمييز بين الموجودات، مع إعراضهم عن امتثال الأوامر الإلهية.

ومنه قول بعضهم: أريد أن لا أريد. أو أن العارف لا حظ له، وأنه يصير كالميت بين يدي الغاسل. ونحو ذلك؛ وهي ألفاظ قد يراد بها:

١ - أن إرادة السالك قد سقطت عن طلب ما نهىٰ الله جَلَّجَلَالُهُ عن طلبه، وسقطت عن دفع ما أمر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بألا يدفعه؛ فصار حاله كالميت، الذي لا إرادة له مع إرادة مغسله، فيكون فناءً ممدوحًا.

٢ - أن يريد أنه لا إرادته ولا حس له بالكلية؛ فهذا مخالف لضرورة النقل الحس والعقل.

---

(١) انظر: مصطلحات الصوفية للكاشاني ص٥٥.

❑ وإذا ما نظرنا إلىٰ عقائد غلاة الصوفية، فإنا نجد أنهم يعنون المعنىٰ الثاني، المعنىٰ المذموم شرعًا وعقلًا؛ لأن الإرادة من شروط التكليف، فمن ذهب إلىٰ إلغاء الإرادة؛ فسيذهب إلىٰ القول بسقوط التكاليف.

أنواع الفناء.

ثم أخذ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التفصيل في الفناء، فقال: «**والفناء يراد به ثلاثة أمور:**

أحدها: هو الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، وأنزلت به الكتب، وهو أن يفنىٰ عما لم يأمر الله به، بفعل ما أمر الله به؛ فيفنىٰ عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل علىٰ غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدىٰ من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة:٢٤]. **فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله.**

وأما الفناء الثاني، وهو الذي يذكره بعض الصوفية، وهو: أن يفنىٰ عن شهود ما سوىٰ الله تعالىٰ؛ فيفنىٰ بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته؛ بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوىٰ الله تعالىٰ. فهذا حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله؛ ولهذا لم يعرف مثل هذا للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وللسابقين الأولين، ومن جعل هذا نهاية السالكين؛ فهو ضال ضلالا مبينا، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله؛ فهو مخطئ، بل هو من عوارض طريق الله

التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.

وأما الثالث، فهو: الفناء عن وجود السوي؛ بحيث يرىٰ أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين. فهو قول أهل الإلحاد والاتحاد الذين هم من أضل العباد، وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس: فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله؛ فإنه إذا كان مشاهدًا للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور، فعومل بموجب ذلك، مثل: أن يضرب ويجاع حتىٰ يبتلىٰ بعظيم الأوصاب والأوجاع، فإن لام من فعل ذلك به وعابه، فقد نقض قوله وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مقضي مقدور فخلق الله وقدره ومشيئته : متناول لك وله وهو يعمكما فإن كان القدر حجة لك فهو حجة لهذا وإلا فليس بحجة لا لك ولا له».

لا يوجد فناء شرعي إلا الفناء عن مراد السوىٰ.

إلىٰ كم نوع ينقسم الفناء؟

يقسم شيخ الإسلام الفناء إلىٰ ثلاثة أنواع، مبينا حكم كل نوع منها، وهذه الأنواع الثلاثة هي:

❑ **النوع الأول: الفناء عن مراد السوىٰ:**

المراد بهذا النوع من أنواع الفناء: ألا يحب إلا الله جَلَّجَلَالُهُ، ولا يعبد إلا إياه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولا يتوكل إلا عليه عَزَّوَجَلَّ، ولا يطلب غيره؛ فإن كمال العبد ألا يريد ولا يحب ولا يرضىٰ إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه، وهذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء:٨٩] قال أهل التفسير: هو السليم مما

سوىٰ عبادة الله جَلَّجَلَالُهُ. أو مما سوىٰ إرادة الله. أو مما سوىٰ محبة الله، فالمعنىٰ واحد. وهذا المعنىٰ إن سمي فناء أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين وظاهره(١).

❑ **النوع الثاني: الفناء عن شهود السوىٰ:**

هذا الفناء هو الذي يحصل لكثير من السالكين؛ لفرط انجذاب قلوبهم إلىٰ ذكر الله جَلَّجَلَالُهُ وعبادته ومحبته، مع ضعف قلوبهم عن أن تشهد غيره سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ(٢).

ومن الأخطاء التي يقع فيها من وقع في هذا الفناء: زهدهم في الجنة التي أعدها الله عَزَّوَجَلَّ لأوليائه؛ وهذا بسبب توهمهم أن الجنة ليس فيها إلا النعيم الناتج عن المأكل والمشرب والنكاح، وليس الأمر كذلك، بل اشتغال أهل الجنة بذكر الله جَلَّجَلَالُهُ أعظم من كل شيء، كما في الحديث: «**يلهمون التسبيح والتحميد، كما يلهمون النفس**»(٣). وهو يبين غاية تنعمهم بذكر الله جَلَّجَلَالُهُ ومحبته سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ(٤).

◈ **ومما يدل علىٰ بطلان هذا الفناء**: أن أكابر الأولياء كأبي بكر وعمر والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ لم يقعوا في هذا الفناء، فضلًا عمن هو فوقهم من الأنبياء عَلَيْهِمُٱلسَّلَامُ، وإنما ظهر القول بهذا الفناء بعد الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، وكانت بدايته في عباد البصرة، الذين كان فيهم: من يغشىٰ

---

(١) انظر: العبودية لابن تيمية ص١١٦.

(٢) انظر: العبودية لابن تيمية ص١١٦ – ص١١٧.

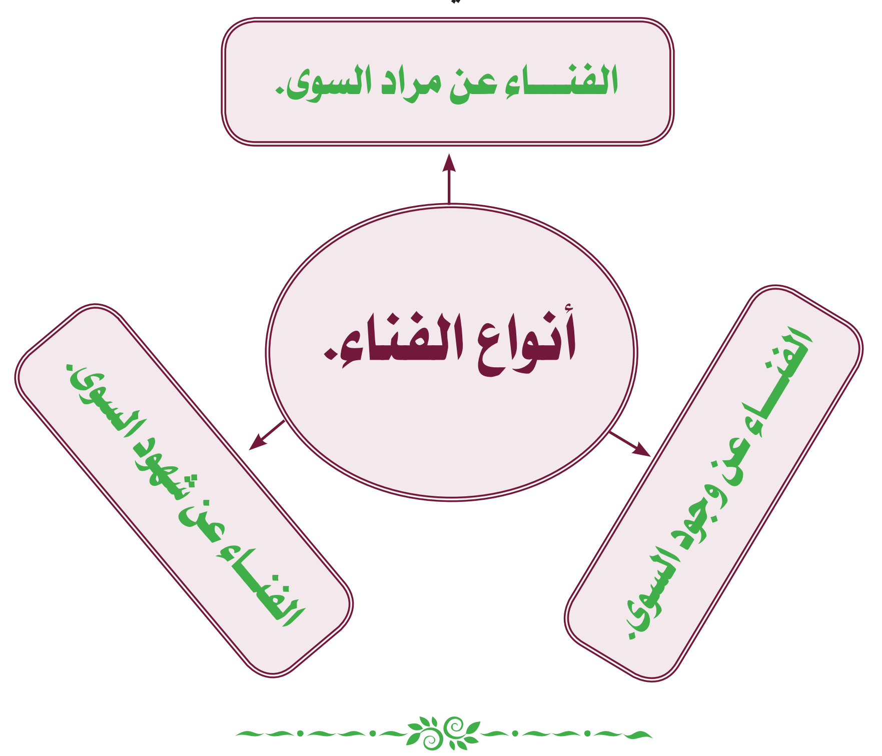
(٣) أخرجه مسلم برقم ٢٨٣٥.

(٤) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ٤٠٢ – ص٤٠٥.

عليه إذا سمع القرآن. ومنهم من يموت: كأبي جهير الضرير، وزرارة بن أوفىٰ قاضي البصرة. وأما الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فإنهم كانوا أكمل وأقوىٰ وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم، أو يحصل لهم: غشي، أو صعق، أو سكر، أو فناء، أو وله، أو جنون[1].

النوع الثالث: الفناء عن وجود السوىٰ:

وهذا الفناء هو الذي وقع فيه فلاسفة الصوفية، الذين شهد ألا موجود إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وذهبوا إلىٰ أن وجود الخالق جَلَّ جَلَالُهُ هو وجود المخلوق؛ فلا فرق بين الرب والعبد[2]. وهذا في الحقيقة: القول بوحدة الوجود.



(١) انظر: العبودية لابن تيمية ص١١٨ - ص١١٩.

(٢) انظر: العبودية لابن تيمية ص١٢٠.

الأدلة على وجوب امتثال الشرع.

وبعد ما قام به ابن تيمية من تفصيل للقول في الفناء، انتقل إلىٰ الاستدلال علىٰ بطلان مذهب من لم يفرق بين خلقه عَزَّوَجَلَّ وبين أمره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، يقول: «فقد تبين بضرورة العقل فساد قول من ينظر إلىٰ القدر ويعرض عن الأمر والنهي، والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ويترك المحظور ويصبر علىٰ المقدور، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ﴾ [آل عمران:١٢٠]. وقال في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يوسف:٩٠]. فالتقوىٰ فعل ما أمر الله به وترك ما نهىٰ الله عنه، ولهذا قال الله تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ﴾ [غافر:٥٥].

فأمره مع الاستغفار بالصبر؛ فإن العباد لا بد لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم؛ قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الحديث الصحيح: «يا أيها الناس توبوا إلىٰ ربكم، فوالذي نفسي بيده إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»[1]. وقال: «إنه ليغان علىٰ قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة»[2].

وكان يقول: «اللهم اغفر لي خطيئتي، وجهلي وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطئي وعمدي وهزلي وجدي وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٦٣٠٧ ولفظه: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة».

(٢) أخرجه مسلم برقم ٢٧٠٢.

أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر»[(١)]».

يجب امتثال الشرع والصبر علىٰ القدر.

يقوم هذا الاستدلال علىٰ أن الأمر بالتقوىٰ شيء ثابت بدلالة النقل، مع التأكيد علىٰ أن التقوىٰ: فعل ما أمر الله به، وترك ما نهىٰ الله عنه، ولهذا قال الله تعالىٰ: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ [غافر:٥٥].

وبما أن الإنسان مأمور بالتقوىٰ، فإنه مأمور بالاستغفار؛ لأن الاستغفار من التقوىٰ؛ ولأنه لا بد للمؤمن من الوقوع في الخطأ؛ فإن الخطأ والمعصية من طبيعة الإنسان؛ فوجب الاستغفار، كما في الأحاديث التي استدل بها رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وبما أن الأدلة تدل علىٰ الأمر بالتقوىٰ، مع الحث علىٰ الاستغفار، وبيان منزلة الصبر؛ فقد ظهر أنه لا بد من فعل الأمر، واجتناب النهي.

وجوب التوبة.

وهذا هو منهج الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، الذين جمعوا بين الإيمان بالشرع والقدر، وأما من ظن أنه لا يمكن الجمع بينهما، فقد وقع في الشبهة نفسها التي وقع فيها إبليس، يقول شيخ الإسلام: «**وقد ذكر عن آدم أبي البشر أنه استغفر ربه وتاب إليه؛ فاجتباه ربه فتاب عليه وهداه، وعن إبليس أبي**

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٦٣٩٨ ولفظه: «**رب اغفر لي خطيئتي وجهلي وإسرافي في أمري كله، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطاياي، وعمدي وجهلي وهزلي، وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، أنت المقدم وأنت المؤخر، وأنت علىٰ كل شيء قدير**».

الجن - لعنه الله - أنه أصر متعلقًا بالقدر؛ فلعنه وأقصاه، فمن أذنب وتاب وندم؛ فقد أشبه أباه ومن أشبه أباه فما ظلم، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب:٧٢، ٧٣].

ولهذا قرن الله سبحانه بين التوحيد والاستغفار في غير آية، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد:١٩]. وقال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ﴾ [فُصِّلت:٦]. وقال تعالىٰ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [هود:١ - ٣]. وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره: «يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار، فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء فهم يذنبون ولا يتوبون؛ لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا»[(١)]. وقد ذكر سبحانه عن ذي النون أنه نادىٰ في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين قال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء:٨٨]. قال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرج الله كربه»[(٢)].

الأمر المعلق بعلة يتكرر بتكررها.

---

(١) حكم عليه الألباني بأنه موضوع، انظر: حديث رقم: ٣٧٩٥ في ضعيف الجامع.

(٢) أخرجه الترمذي برقم ٣٥٠٥ ولفظه: «دعوة ذي النون إذ دعا وهو في بطن الحوت: لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين. فإنه لم يدع بها رجل مسلم في شيء قط إلا استجاب الله له».

يقارن رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الذي استغفر ربه وتاب إليه عند وقوعه في المعصية، وأكله من الشجرة التي نهي عن الأكل منها، وبين إبليس الذي أصر علىٰ عدم امتثال الأمر الإلهي بالسجود لآدم، متعلقًا بالقدر.

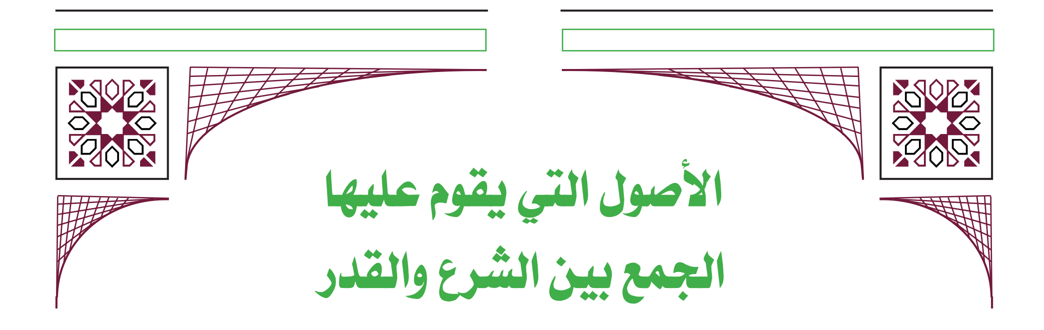
فإن آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لما أذنب وتاب وندم؛ غفر الله له ما وقع منه. وأما إبليس فإنه لما أصر علىٰ التعلق بالقدر؛ لعنه الله عَزَّ وَجَلَّ وأقصاه.

وعلىٰ هذا فإن من بدرت منه معصية، فتاب وأناب؛ فقد أشبه آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وأما من عارض بين الشرع بالقدر، وجعل هذا تناقضًا من الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وطعن في حكمته وعدله جَلَّ وَعَلَا؛ فقد أشبه إبليس.

وهذه الفرقة هي التي يسميها ابن تيمية: الإبليسية[١].

---

(١) انظر: ص ٥١٣ - ص ٥١٤ من هذا الكتاب.



الأصول التي يقوم عليها الجمع بين الشرع والقدر

بعد ما ذكره شيخ الإسلام من وجوب الإيمان بالقدر والشرع، وإبطاله رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما قد يتوهمه البعض من وجود تعارض بينهما، أراد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يوضح عقيدة أهل السنة والجماعة، فذكر أصولًا يفهم من فهمها أنه لا تعارض بين الإيمان بالقدر وبين الإيمان بالشرع، يقول: «**وجماع ذلك أنه لا بد له في الأمر من أصلين، ولا بد له في القدر من أصلين.**

ففي الأمر عليه: الاجتهاد في الامتثال علمًا وعملًا، فلا تزال تجتهد في العلم بما أمر الله به والعمل بذلك. ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور وتعديه الحدود؛ ولهذا كان من المشروع أن يختم جميع الأعمال بالاستغفار فكان النبي ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثا، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلۡمُسۡتَغۡفِرِينَ بِٱلۡأَسۡحَارِ﴾ [آل عمران:١٧]. **فقاموا بالليل وختموه بالاستغفار، وآخر سورة نزلت قول الله تعالىٰ:** ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ [النصر]. **وفي الصحيح أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده:** «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي»[1]. **يتأول القرآن.**

(١) سبق تخريجه.

وأما في القدر فعليه: أن يستعين بالله في فعل ما أمر به. ويتوكل عليه ويدعوه ويرغب إليه ويستعيذ به، ويكون مفتقرًا إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر علىٰ المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدر عليه».

العلم بأن العبادة بفضل الله مانع من العجب بالعمل.

امتثال المسلم للأوامر الإلهية علىٰ الوجه الذي يرضي الرب جَلَّجَلَالُهُ، قائم علىٰ تحقيق أصلين، هما:

١ - الاجتهاد في طلب العلم، مع بذل الجهد في العمل به، فإن من اجتهد في طلب العلم بما أمر الله عَزَّوَجَلَّ به، وبذل الوسع في العمل بما علم؛ كان عالما حقًا، محققًا للخشية التي تقوم بالربانيين من العلماء.

٢ - أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور وتعديه الحدود، فإن المرء مهما اجتهد في العلم والعمل، فلا بد أن يقع منه الخطأ والتقصير؛ ولهذا كان من المشروع أن يختم جميع الأعمال بالاستغفار فكان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثًا، وكذلك في أعمال التطوع، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلۡمُسۡتَغۡفِرِينَ بِٱلۡأَسۡحَارِ﴾ [آل عمران:١٧]. فإنهم قاموا بالليل تطوعًا، ثم ختموا قيامهم بالاستغفار. وكذلك كان صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يستغفر في ركوعه، يتأول القرآن[١].

وبعد أن عرفنا أن الشرع لا يتحقق امتثاله علىٰ الوجه الأكمل إلا بالاجتهاد في العمل، مع الاستغفار من التقصير. فإنه لا بد في القدر من أصلين أيضًا، هما:

---

(١) انظر: ص ٢٦١ من هذا الكتاب.

١ - الاستعانة بالله، والتوكل عليه عَزَّوَجَلَّ؛ فإنا لا نتمكن من عبادته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إلا بإعانة منه جَلَّجَلَالُهُ، وأما من خُذِل - عياذًا بالله - فإنه لن يتمكن من أداء الأوامر الإلهية، ومن الاستعانة بالله: الدعاء؛ فإن فعل الأمر واجتناب النهي موقوف علىٰ أسباب، منها: الدعاء.

٢ - الصبر علىٰ القضاء والقدر، فإن الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ومن صور هذا الابتلاء والامتحان: ما قد يقع بالمسلم من مصائب، يرفع بها جَلَّجَلَالُهُ من صبر واحتسب، وعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه. ويهوي بسببها أقوام لتسخطهم علىٰ ما قدره عَزَّوَجَلَّ.

احتجاج آدم وموسىٰ.

وعلىٰ ضوء ما سبق نفهم ما حصل بين آدم وموسىٰ عليهما السلام، يقول شيخ الإسلام: «**ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسىٰ لما قال: يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته؛ لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسىٰ الذي اصطفاك الله بكلامه، فبكم وجدت مكتوبا علي من قبل أن أخلق:** ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه:١٢١]. **قال: بكذا. وكذا فحج آدم موسىٰ.**

وذلك أن موسىٰ لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب، فإن آدم قد كان تاب منه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك، وهم مأمورون أن ينظروا إلىٰ القدر في المصائب وأن يستغفروا من المعائب كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر:٥٥]. **فمن راعىٰ الأمر والقدر كما ذكر؛ كان عابدًا لله مطيعًا له مستعينا**

به متوكلًا عليه من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا».

القدر حجة علىٰ المصائب لا علىٰ المعاصي.

يشير ابن تيمية إلىٰ خلاف الناس في فهم ما دار بين آدم وموسىٰ عليهما السلام، مبينا أن منهم من ظن أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ قد احتج بالقدر السابق؛ لنفي الملام عن الذنب، وبناءً علىٰ هذا الفهم، انقسموا إلىٰ:

١ - من أنكر الحديث، كأبي علي الجبائي.

٢ - من حاول تأويل الحديث تأويلات بعيدة، لا يمكن أن تكون شرحًا له.

٣ - من جعله عمدة في سقوط الملام عمن خالف شرع الله عَزَّوَجَلَّ، كما فعل فلاسفة الصوفية[١].

كيف ترد علىٰ من ذهب إلىٰ أن آدم احتج بالقدر علىٰ المعصية؟

وكل هذا الخلاف قائم علىٰ أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ احتج بالقدر، وهو فهم غير صحيح؛ لأن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إنما بعثوا بالأمر بالطاعة لله عَزَّوَجَلَّ، والنهي عن معصية سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فكيف يسوغ لأحد أن يقول: إن آدم احتج بالقدر علىٰ أن المذنب لا ملام عليه[٢]. مع أنه «قد اجتمعت الأمة أن من أتىٰ ما يستحق الذم عليه؛ فلا بأس بذمه، ولا حرج في لومه، ومن أتىٰ ما يحمد له؛ فلا بأس بمدحه عليه وحمده»[٣].

(١) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٥ - ص١٨.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٤٨.

(٣) التمهيد لابن عبد البر ج١٨ص١٥ - ص١٦.

ولو كان القدر حجة للعاصي؛ لكان حجة لإبليس، ولكان حجة لجميع الأمم التي عصت أنبياء الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مثل: قوم نوح، وهود، وصالح، ولوط عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وغيرهم من الأنبياء(١).

بل إنه لا يوجد عاقل يقبل من غيره الاحتجاج بالقدر، فلن يقبل أحدٌ من أحدٍ أن يظلمه، أو يترك ما يجب عليه من حقوقه، ثم يقول: هذا شيء قدره الله علي(٢).

ومما يبين الأمر ويوضحه: أن موسىٰ لم يعاتب آدم عليهما السلام علىٰ المعصية؛ فإنه كان أعلم من أن يلوم أباه علىٰ ذنب قد تاب منه؛ ولهذا قال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة. ولم يقل: لماذا خالفت الأمر، ولماذا عصيت. ولكنه عاتبه علىٰ المصيبة التي وقعت عليه، وهي: خروجه من الجنة؛ فاحتج آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بالقدر؛ لأن المؤمن مأمور أن يرجع إلىٰ القدر عند المصائب لا عند الذنوب والمعاصي، قال تعالىٰ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن:١١]. قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هو الرجل تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله؛ فيرضىٰ ويسلم(٣).

وخروج آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ من الجنة مصيبة حلت به، إلا أنه لا يلزم من هذه المصيبة أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد ظلم أولاده؛ فإنهم إنما ولدوا بعد هبوطه من الجنة، فلم يكن هبوطه إلىٰ الأرض سببًا في خروجهم من الجنة؛ فلم يكن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ قد ظلم أولاده ظلمًا يستحقون به ملامه.

---

(١) انظر: العبودية لابن تيمية ص٣٥.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٦٦.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ج٢ص٢٤٨ - ص٢٤٩.

فإن قيل: إن آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد تاب، فلماذا أهبط إلىٰ الأرض بعد التوبة. قيل: ليس هناك توبة تقتضي ألا يُبتلىٰ صاحبها، بل قد يكون من تمام التوبة: أن يبتلىٰ بعد التوبة؛ لينظر دوام طاعته؛ فآدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أهبط إلىٰ الأرض ابتلاء له، ووفقه الله في هبوطه لطاعته؛ فكان حاله بعد الهبوط أفضل من حاله قبل الهبوط[1].

الشرع والقدر في نصوص الوحي.

ثم أخذ شيخ الإسلام في ذكر بعض الأدلة التي جمعت بين الشرع والقدر، فقال: «**وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في مواضع كقوله:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:٥]. **وقوله:** ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود:١٢٣]. **وقوله:** ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورىٰ:١٠]. **وقوله:** ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق:٢ - ٣]. **فالعبادة لله والاستعانة به، وكان النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يقول عند الأضحية:** «**اللهم منك ولك**»[2]. **فما لم يكن بالله**

---

(١) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٢٥ - ص٣٣.

(٢) أخرجه ابن ماجه برقم ٢٧٩٧ ولفظه: ذبح النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجأين، فلما وجههما قال: «إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض، علىٰ ملة إبراهيم حنيفًا وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت، وأنا من المسلمين، اللهم منك ولك، عن محمد وأمته، باسم الله والله أكبر». قال الألباني: ضعيف.

لا يكون؛ فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن بالله فلا ينفع ولا يدوم».

نصوص الوحي متفقة دائمًا.

النصوص التي ذكرها رَحِمَهُ ٱللَّهُ تبين أن العبادة شيء لا يصح أن يصرف إلا لله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وكذلك التوكل لا يصح إلا علىٰ الله جَلَّجَلَالُهُۥ، والعبادة لا يمكن أن تكون إلا إن حصلت إعانة الله عَزَّوَجَلَّ للعبد؛ فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله؛ فمتىٰ حصلة الإعانة الربانية للعبد؛ وجدت العبادة.

ومن عرف هذا حق المعرفة؛ انفتح له باب توحيد الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وعلم أنه لا يستحق أن يتوكل إلا عليه عَزَّوَجَلَّ، ولا يستحق العبادة غيره جَلَّجَلَالُهُۥ، فإنه عَزَّوَجَلَّ خالق الأسباب والمسببات[(١)].

شرطا قبول العمل.

ولما للعبادة من أهمية، فقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنها تقوم علىٰ أصلين، هما شرطا قبول أي عمل، يقول: **«ولا بد في عبادته من أصلين:**

أحدهما: إخلاص الدين له.

والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله.

ولهذا كان عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا. وقال الفضيل بن عياض في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلك:٢]. **قال: أخلصه وأصوبه. قالوا يا أبا علي: ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إذا كان العمل خالصًا ولم يكن صوابًا؛ لم يقبل وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا؛**

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص١٦٧ – ص١٦٩.

لم يقبل، حتىٰ يكون خالصًا صوابًا، والخالص: أن يكون لله. والصواب: أن يكون علىٰ السنة.

ولهذا ذم الله المشركين في القرآن علىٰ اتباع ما شرع لهم شركاؤهم من الدين ما لم يأذن به الله، من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدين، كما قال تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاؤُا شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورىٰ:٢١]. **كما ذمهم علىٰ أنهم حرموا ما لم يحرمه الله، والدين الحق أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ولا دين إلا ما شرعه».**

الإخلاص والمتابعة شرطا قبول العبادة.

يشير شيخ الإسلام إلىٰ أن قبول العمل يقوم علىٰ أصلين، إن تحققا؛ قبل من المسلم ما قام به من عمل، وإن فقدا، أو فقد أحدهما؛ لم يقبل العمل، قال الفضيل بن عياض في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلك:٢]. أخلصه وأصوبه.

❑ **الأصل الأول: الإخلاص:**

الإخلاص هو: «إفراد المعبود بالعبادة»[(١)]. وعليه فإن من أخلص العبادة لله عَزَّوَجَلَّ، فقد حقق شرطًا من شرطي قبول العبادة.

وأما من لم يخلص العبادة، بل صرف نوعًا من أنواعها لغير الله تعالىٰ؛ فقد أشرك؛ وصارت العبادات الصادرة منه مردودة، ومما يدل علىٰ هذا قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف:١١٠].

---

(١) الثمر الداني للأزهري المالكي ص٥٨.

وأما من خلط عملًا من أعماله بالرياء، فإن العمل الذي خالطه الرياء يفسد، وهذا من الفروق التي يفرق بها بين الشرك الأكبر والأصغر، فإن الشرك الأكبر مبطل لجميع الأعمال، وأما الشرك الأصغر فيبطل ويحبط ما خالطه من العمل.

❏ الأصل الثاني: المتابعة:

مضمون هذا الشرط: أن العبادة «لا تتلقىٰ إلا من جهة الأنبياء»[(١)].

قال تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورىٰ:٢١].وفي الحديث القدسي: «**أنا أغنىٰ الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه معي غيري؛ تركته وشركه**»[(٢)]. وهذا يدل علىٰ أن العبادات قائمة علىٰ الحظر، موقوفة الدليل؛ فلا يعبد عَزَّوَجَلَّ إلا بعبادة أتىٰ بها النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ما حكم ما فعله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من غير قصد العبادة؟

وعليه فما فعله النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ علىٰ وجه التعبد؛ فهو عبادة. بخلاف ما فعله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من غير قصد العبادة، مثل: نزوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في السفر بمكان، أو أن يفضل في إداوته ماء فيصبه في أصل شجرة، أو أن تمشي راحلته في أحد جانبي الطريق، فلا يستحب قصد متابعته في ذلك، وإن كان ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا يحب أن يفعل مثل ذلك، إلا أن جمهور الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ لم يستحبوا ذلك؛ لأن هذا ليس بمتابعة له صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؛ إذ المتابعة لا بد فيها من القصد، فإذا لم يقصد هو صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ العبادة بذلك الفعل بل حصل له بحكم الاتفاق؛ لم

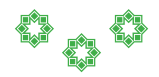
---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للقرطبي ج٣ص٥٧٤.

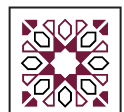
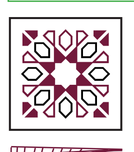
(٢) أخرجه مسلم برقم ٢٩٨٥.

يشرع التعبد بمثله[1].

وهذان الشرطان هما شرطا قبول العمل، فأي عمل اختل فيه أحدهما؛ فهو عمل غير مقبول، ولهذا كان عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا.



(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ج١٠ ص٤٠٨ - ص٤١٠.

مقارنة بين عقائد الفرق في علاقة الشرع بالقدر

يقارن شيخ الإسلام بين أقوال الفرق في علاقة الشرع بالقدر، مبتدئًا هذه المقارنة بقسمة عقلية عامة، يدخل فيها أهل السنة والجماعة، ويدخل فيها غيرهم، يقول: «ثم إن الناس في عبادته واستعانته علىٰ أربعة أقسام:

فالمؤمنون المتقون هم له وبه يعبدونه ويستعينونه.

وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر؛ فتجد عند أحدهم تحريا للطاعة والورع ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع.

وطائفة فيهم استعانة وتوكل وصبر من غير استقامة علىٰ الأمر، ولا متابعة للسنة، فقد يُمكن أحدهم، ويكون له نوع من الحال باطنا وظاهرًا، ويعطىٰ من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول، ولكن لا عاقبة له؛ فإنه ليس من المتقين والعاقبة للتقوىٰ. فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة، ولكن لا يبقىٰ له إلا ما وافق فيه الأمر واتبع فيه السنة.

وشر الأقسام من لا يعبده ولا يستعينه؛ فهو لا يشهد أن علمه لله، ولا أنه بالله».

لا تكمل العبادة إلا بالاستعانة والتوكل علىٰ الله.

بما أنه لا بد للمرء من الإيمان بالشرع = العبادة، مع الإيمان بالقدر = الاستعانة. وبما أنه قد يوجد من يقع في المخالفة، ولا يتحقق لديه الجمع بين الشرع والقدر؛ فإن القسمة العقلية تدل علىٰ أنه سينشأ عن هذا وجود أربعة أقسام من الناس، هي:

❑ **القسم الأول: من يعبد الله جَلَّجَلَالُهُ ويستعينه:**

ما منهج أهل السنة في العلاقة بين العبادة والاستعانة؟

هذا القسم هو الذي جمع بين النقل والعقل، وهو حال الذين حققوا ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة:٥]. وقوله: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ [هود:١٢٣]. فاستعانوا به علىٰ طاعته، وشهدوا أنه إلههم الذي لا يجوز أن يعبد إلا إياه، ووافقوا العقل الدال علىٰ وجوب الأخذ بالأسباب، ومنها: الدعاء، الذي هو من أكبر الأسباب الموجدة للمطلوب[1].

بل إن إعانة التوفيق والتسديد إعانة يختص بها الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ولا تكون لغيره أبدًا؛ فإن إعانة الله جَلَّوَعَلَا لعبده علىٰ عبادته تكون بأمور لا يقدر عليها غيره، مثل جعل العلم والهدىٰ في القلب، وجعل الإرادة والطلب في القلب، وخلق القوىٰ الباطنة، المتفهمة للعلم، والمتدبرة للشرع[2].

كيف ترد علىٰ من زعم أن الدعاء لا يفيد؟

وأما دعوىٰ أن الأمور قد فرغ منها؛ فلا حاجة إلىٰ الدعاء، والزعم بأن الدعاء لا يجلب به منفعة، ولا يدفع به مضرة؛ فإن المطلوب إن كان مقدرًا؛ فلا حاجة إلىٰ الدعاء لتحقيقه، وإن لم يكن مقدرًا؛ لم ينفع الدعاء في إيجاده. فهذا من أفسد الأقوال شرعًا وعقلًا؛ فإن تحقق الأمور المطلوب وجودها،

(١) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص٣٤٥ - ٣٤٦.

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري لابن تيمية ص٢١٦.

قائم علىٰ أسباب؛ فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يقدر الأمور ويقضيها بالأسباب، ومن الأسباب المؤدية إلىٰ وجود المطلوب: الدعاء الذي جعله الله جَلَّجَلَالُهُ سببًا في تحقق الأمر المطلوب، فلما كانت الهداية والتوفيق أمور مطلوبة للمؤمن، وجب عليه أن يخلص في الدعاء، راغبًا في تحققها[١].

وبقية الأعمال تأخذ الحكم نفسه؛ فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد جعل فعل العبد سببًا مقتضيًا لآثار محمودة أو مذمومة؛ فالعمل الصالح يعقبه نور في القلب، وانشراح في الصدر، وطمأنينة في النفس، ومزيد في العلم، وتثبيت في اليقين، وقوة في العقل، وانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وإلقاء المحبة في قلوب الخلق، ودفع البلاء عنه، وغير ذلك. وأما العمل الفاسد فيكون سببًا للضد؛ ولهذا قيل: إن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها وإن من عقوبة السيئة السيئة بعدها. ثم إن هذه الأعمال هي أسباب لما يكون للمرء يوم القيامة، من جنة أو نار، وإفضاء العمل إليها، واقتضاؤه إياها، كإفضاء جميع الأسباب التي جعلها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أسبابًا إلىٰ مسبباتها[٢].

ثم إن شهود القدر في الطاعات من أنفع الأمور للعبد، وغيبته عن ذلك من أضر الأمور به؛ فإن من غاب عنه أن الهداية والتوفيق بيد الله عَزَّوَجَلَّ؛ جره ذلك إلىٰ العجب، والكبر، ودعوىٰ القوة والمنة بعمله، واعتقاد استحقاق الجزاء علىٰ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فيكون من يشهد العبودية مع الذنوب والاعتراف بها، أفضل من هذا الذي يشهد الطاعة ذاهبًا إلىٰ أنها منه، وليست إحسانا من الله جَلَّجَلَالُهُ إليه، ويكون المذنب بما معه من الإيمان، أفضل من طاعة بدون هذا الإيمان[٣].

---

(١) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص٣٢٢ - ص٣٢٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية ج٨ ص٣٩٥ - ص٣٩٧.

(٣) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٤٩.

القسم الثاني: من يعبد الله جَلَّجَلَالُهُ من غير استعانة:

هؤلاء هم من ينظر إلىٰ جانب الأمر والنهي، ولكن مع إغفال النظر إلىٰ جانب القضاء والقدر والتوكل والاستعانة، وهذا حال كثير من العباد، وهم مع حسن قصدهم وتعظيمهم لحرمات الله ولشعائره، يغلب عليهم الضعف والعجز والخذلان؛ لأن الاستعانة بالله جَلَّجَلَالُهُ، والتوكل عليه، هي ما يقوي العبد وييسر عليه الأمور، ولهذا قال بعض السلف: من سره أن يكون أقوىٰ الناس؛ فليتوكل علىٰ الله[1].

القسم الثالث: من يستعين به جَلَّجَلَالُهُ من غير عبادة:

هم الذين يشهدون ربوبية الحق عَزَّوَجَلَّ، وافتقارهم إليه؛ فيستعينون به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لكن علىٰ أهوائهم وأذواقهم، غير ناظرين إلىٰ حقيقة أمره ونهيه ورضاه وغضبه ومحبته، وهذا حال كثير من غلاة المتصوفة، الذين قد يصل الأمر بهم إلىٰ القول بسقوط التكاليف[2].

القسم الرابع: من لا يعبده جَلَّجَلَالُهُ ولا يستعين به:

هذا القسم هو شر الأقسام؛ لأنه ليس عنده عبادة، ولا تقوم بقلبه استعانة؛ فهو لا يؤمن بالشرع، ولا يؤمن بالقدر، بل جمع بين الكفر بهما جميعًا.



المفاضلة بين القدرية والجبرية.

وبعد هذه المقدمة الجامعة، يدخل شيخ الإسلام إلىٰ المقارنة بين أقوال الفرق المخالفة في الجمع بين الشرع والقدر، يقول: «**فالمعتزلة ونحوهم**

(١) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص٣٣٩.

(٢) انظر: التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص٣٤٣ - ص٣٤٤.

- من القدرية الذين أنكروا القدر - هم في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد، خير من هؤلاء الجبرية القدرية، الذين يعرضون عن الشرع والأمر والنهي».

من قال بالجبر ضعف عنده امتثال الأمر واجتناب النهي.

يذهب المعتزلة إلىٰ أن الإرادة توافق الأمر، فكل ما أمر به الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فقد أراده، وكل ما نهىٰ عنه؛ فقد كرهه ولم يرده، وأما الأشاعرة فيرون أن الإرادة موافقة للعلم؛ فكل ما علم جَلَّجَلَالُهُ أنه سيقع؛ فإنه مراد لله عَزَّوَجَلَّ[1]. وبناءً علىٰ هذا فإن المعتزلة لا يعظمون إلا الإرادة الشرعية، في مقابل الأشاعرة الذين لا يعظمون إلا الإرادة الكونية.

ونظرًا لأن الأشاعرة لا يعظمون إلا الإرادة الكونية؛ فقد وقعوا في تهوين الأمر والنهي؛ لأنهم انكروا أن يكون عَزَّوَجَلَّ يحب هذا الفعل، ويبغض هذا العمل، فليس للفعل قبح أو حسن في ذاته. ومما زاد من ضعف الوعد والوعيد عندهم: قولهم بالإرجاء[2].

المفاضلة بين القدرية والصوفية.

وإذا كان المعتزلة في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد. خير من الأشاعرة. الذين لا يعظمون الشرع والأمر والنهي. فإن الصوفية خير من المعتزلة، يقول شيخ الإسلام: «**والصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية، خير من المعتزلة، ولكن فيهم من فيه نوع بدع، مع إعراض عن بعض الأمر والنهي، والوعد والوعيد؛ حتىٰ يجعلوا الغاية هي**

(١) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص٣٣٦.

(٢) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٧٣ - ص٧٥.

مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، ويصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم؛ فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شرًا من بدعة أولئك المعتزلة وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة».

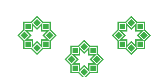
استحقاق اسم الإيمان المطلق مشروط بالإيمان بشعبه جميعًا.

تفضيل ابن تيمية للصوفية، قائم على كونهم مع المعتزلة على طرفي نقيض، فالصوفية من حيث الجملة يلاحظون القدر، ولا يعرضون عن الأمر. وأما المعتزلة فيلاحظون الأمر، ويعرضون عن القدر؛ فكانت الصوفية أفضل من المعتزلة؛ لأنها لم تعرض عن القدر، ولم تعرض عن الأمر، ولكنها قد تفعل شيئًا من البدع، فتكون مخالفة للسنة. وقد يقعون في ترك بعض الأمر والنهي؛ فيكونون ناقصين من هذا الباب.

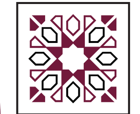
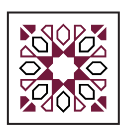
أيهما أفضل: المعتزلة أم الصوفية؟

وهنا نجد أن الصوفية قد افترقوا عن الجبرية، فإن الجبرية الأشعرية تقول بالإرجاء؛ فيضعف عندها الأمر والنهي. وأما الصوفية فيعظمون مقامات القلوب، ولكن يقعون في الخطأ، من جهة مخالفتهم للسنة، وفعلهم للبدعة.

ومن إنصاف شيخ الإسلام: أنه قد ذكر أن المعتزلة قد تكون أفضل من بعض الفرق والطرق الصوفية؛ لكون هذه الطرق قد وقعت في بدع أغلظ من بدع المعتزلة. مثال هذا: غلاة الصوفية، الذين جعلوا العبادات من مقامات العامة[١].



(١) انظر: الاستقامة لابن تيمية ج٢ ص١٣٨ – ص١٤٢.

خاتمة الرسالة التدمرية

ختم المؤلف رسالته القيمة، بوصية منهجية، ستكون سببًا - إن شاء الله - في عصمة طالب العلم من الوقوع في الانحرافات العقدية والفكرية، يقول: «**وإنما دين الله ما بعث به رسله وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريقة أصحاب رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق علىٰ الله تعالىٰ بعد النبيين، قال تعالىٰ:** ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التوبة:١٠٠]. **فرضي عن السابقين الأولين رضا مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان، وقد قال النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **في الأحاديث الصحيحة:** «**خير القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»[1].

وكان عبد الله بن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ **يقول: من كان منكم مستنا فليستن بمن قد مات؛ فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: **أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، **وإقامة دينه؛ فاعرفوا لهم حقهم،**

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٣٦٥١ ولفظه: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته**». ومسلم برقم ٢٥٣٣.

وتمسكوا بهديهم؛ فإنهم كانوا علىٰ الهدىٰ المستقيم.

وقال حذيفة بن اليمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: يا معشر القراء استقيموا وخذوا طريق من كان قبلكم؛ فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولئن أخذتم يمينا وشمالًا لقد ضللتم ضلالًا بعيدًا.

وقد قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: خط لنا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطًا، وخط حوله خطوطًا عن يمينه وشماله، ثم قال: «هذا سبيل الله وهذه سبل علىٰ كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾ [الأنعام:١٥٣]»[1].

وقد أمرنا سبحانه أن نقول في صلاتنا: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [الفاتحة:٦-٧]. وقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اليهود مغضوب عليهم والنصارىٰ ضالون». وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه، والنصارىٰ عبدوا الله بغير علم.

ولهذا كان يقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر، والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون. وقال تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ [طه:١٢٣-١٢٤]. قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل

---

(١) أخرجه الترمذي برقم ٢٤٥٤ ولفظه: عن عبد الله بن مسعود قال: خط لنا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطا مربعًا، وخط في وسط الخط خطًا، وخط خارجًا من الخط خطا وحول الذي في الوسط خطوطًا، فقال: «هذا ابن آدم وهذا أجله محيط به، وهذا الذي في الوسط الإنسان، وهذه الخطوط عروضه إن نجا من هذا ينهشه هذا، والخط الخارج الأمل».

بما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقىٰ في الآخرة، وقرأ هذه الآية.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:١-٥]. **فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين».**

دلالة النص علىٰ وجوب اتباع فهم السلف قطعية.

لماذا يجب علينا أن نتأسىٰ بالسلف؟

اشتملت هذه الوصية علىٰ الأمر بالاتباع، مع التحذير من الابتداع، والتفرق في الدين، وترجع أهمية العناية بالاقتداء بالسلف، وعلىٰ رأسهم الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ إلىٰ أمور:

أن التأسي بهم موجب لأن يكون المرء مرضيًا عنه من الله عَزَّوَجَلَّ، قال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة:١٠٠] فرضي عن السابقين الأولين رضًا مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان؛ فمتىٰ ما كان الإنسان حريصًا علىٰ نيل رضا الرب جَلَّجَلَالُهُ؛ وجب عليه التأسي بمن رضي عنه عَزَّوَجَلَّ من السلف.

١ - أنهم أبر الناس قلوبًا، وأطهرهم نفوسًا، وأحبهم للخير، وأحرصهم علىٰ العلم؛ ما يوجب أن يكونوا أقرب إلىٰ الخير والرشاد ممن أتىٰ من بعدهم.

٢ - ما تواتر من سيرتهم، من طلبهم لعلم القرآن الكريم، والعمل به، وتجريد النية لله جَلَّجَلَالُهُ؛ وهي أسباب دالة علىٰ أنهم علىٰ الصراط

المستقيم، قال تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه:١٢٣]. قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه ألا يضل في الدنيا، ولا يشقىٰ في الآخرة، وقرأ هذه الآية.

٣ - علمهم باللغة العربية، التي نزل بها القرآن الكريم، وتكلم بها سيد المرسلين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ يوجب أن يكونوا أعلم من غيرهم بنصوص الوحي؛ لأنها نصوص باللغة العربية، يقوم العلم بها علىٰ العلم باللغة التي نزلت بها.

٤ - أنهم كانوا من أبعد الناس عن طلب العلو في الأرض، أو الحرص علىٰ الظهور، وإنما كان هم أحدهم: أن يصل إلىٰ الحق الذي يقربه من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، سواء ظهر الحق علىٰ لسانه، أو علىٰ لسان غيره من الأمة. ومن الأدلة علىٰ طاهرة قلوبهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: القول الذي ذكره شيخ الإسلام عن عبد الله بن مسعود، والقول المنقول عن حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

٥ - أنهم قد ماتوا مشهود لهم بالخير والصلاح، وعلىٰ هذا اتفقت كلمة الأمة، التي أثنت علىٰ سلفها، وشهدت لهم بأنهم ممن يريد الله والدار الآخر. وهذا بخلاف غيرهم من الأحياء، فإن الحي لا تأمن عليه الفتنة، فقد يقع فيها رغبة في متاع الدنيا، وقد يقع فيها بسبب لوثة في فكره، وقد يقع في الفتنة بسبب هوىً في صدره، ولهذا كان يقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر، والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون.

دعاء الشيخ لطلاب العلم.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى: «**فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم، من: النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليما كثيرًا**».

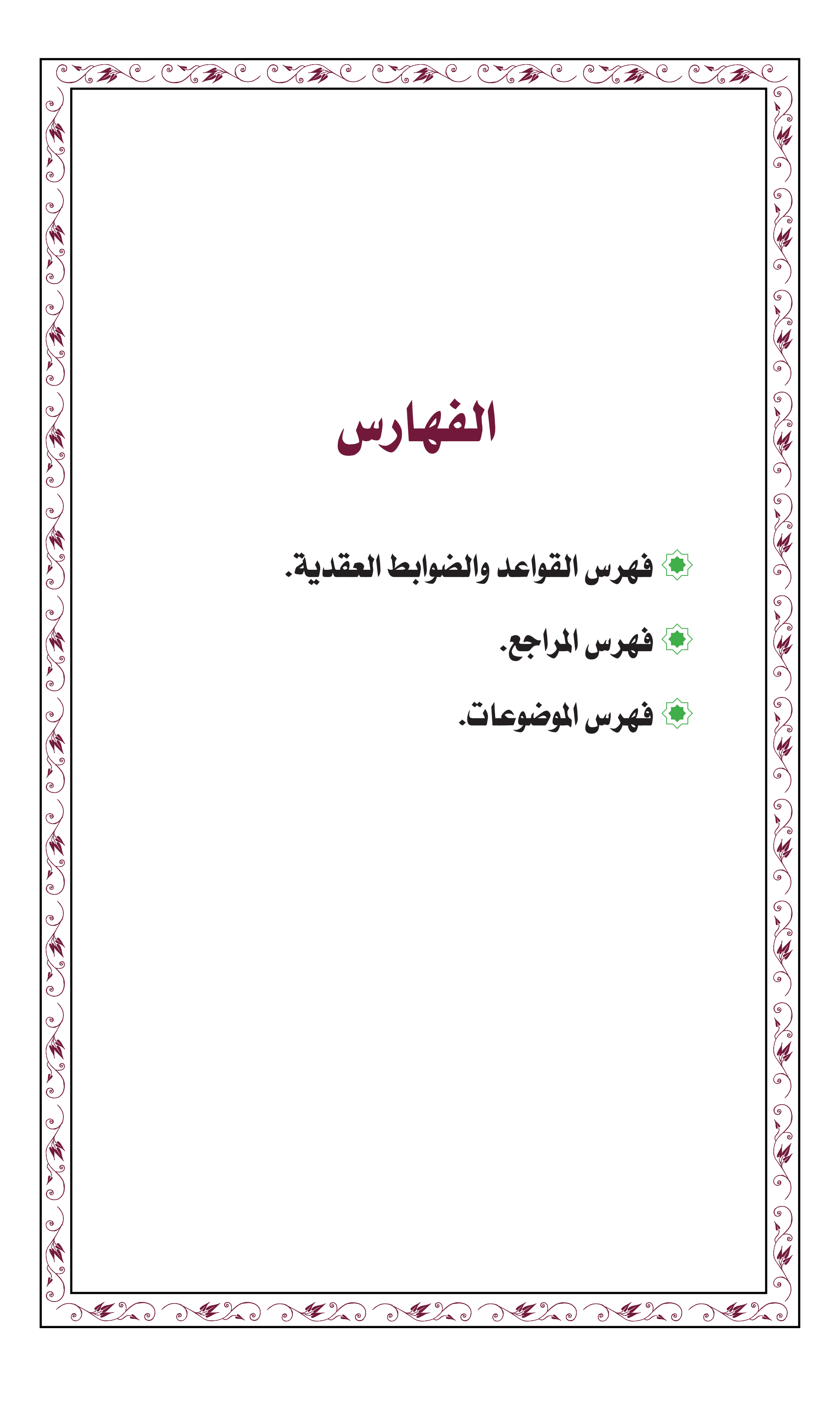
لا يتفاضل الناس عند الله إلا بالتقوىٰ.

يختم شيخ الإسلام رسالته المباركة، بما ابتدأها به، من سؤال الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ الهداية، له ولسائر إخوانه، ممن كان طالبًا للعلم، باحثًا عن الحق، وأن يهديهم صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم، من: النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقا.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وحسبنا الله ونعم الوكيل. وفي هذا اعتراف بالعجز، مع الاعتراف بكمال القدرة الإلهية، التي لا يعجزها شيء، فمن اعتصم به عَزَّوَجَلَّ، وفوض أمره إليه جَلَّجَلَالُهُۥ؛ فهو سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ حسبه، وكافيه من كل سوء.

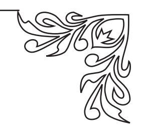
والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليما كثيرًا.





الفهارس

- فهرس القواعد والضوابط العقدية.
- فهرس المراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس القواعد والضوابط العقدية



المراجـــع

● القرآن الكريم.

١ – الإبانة عن أصول الديانة، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق صالح بن مقبل بن عبدالله العصيمي التميمي، دار الفضيلة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ – ٢٠١١م.

٢ – أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤.

٣ – ابن تيمية حياته وعصره – آراءه وفقهه، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.

٤ – الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، لبنان – بيروت، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٥ – الأثر الفلسفي علىٰ آراء الرازي العقدية، تأليف: عبدالله بن أحمد الأنصاري، تقديم: أ. د. عبدالله بن محمد القرني، الناشر: تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٩هـ – ٢٠١٨م.

٦ – الاحتجاج بالقدر، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٧ – الإحكام، لسيف الدين الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، المكتب الإسلامي.

٨ – إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار الشعب.

٩ - آداب البحث والمناظرة، لمحمد الأمين الشنقيطي، تحقيق سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

١٠ - الأدلة العقلية النقلية علىٰ أصول الاعتقاد، للدكتور سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩.

١١ - آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويم، للدكتور علي بن سعيد بن صالح الضويحي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٢ - الأربعين في أصول الدين، لأبي حامد الغزالي، عني به عبد الله بن عبد الحميد عرواني، مراجعة الشيخ الدكتور محمد بشير الشقفة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٣ - الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، سنة الطبع: ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ.

١٤ - الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، حققه وعلق عليه وقد له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسىٰ، علي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.

١٥ - أساس التقديس، للرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦.

١٦ - الاستذكار، المؤلف: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا - محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١ - ٢٠٠٠م.

١٧ - الاستغاثة في الرد علىٰ البكري. تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دراسة وتحقيق: د. عبد الله بن دجين السهلي، الناشر: مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٦ هـ.

١٨ – الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته، للقرطبي، حققه عرفان بن سليم الدمشقي، المكتبة الحصرية، الطبعة الرابعة ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.

١٩ – الاقتصاد في الاعتقاد، تأليف: محمد بن أبي حامد الغزالي، شرح وتحقيق وتعليق: د. إنصاف رمضان، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

٢٠ – أصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان دراسة تحليلية نقدية، للدكتور عبد الله بن محمد القرني، سلسلة دعوة الحق السنة الثالثة والعشرون، العدد (٢١٧) العام ١٤٢٨هـ.

٢١ – أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، عام النشر: ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م.

٢٢ – الاعتقاد علىٰ مذهب السلف أهل السنة والجماعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار العهد الجديد للطباعة ١٣٧٩ هـ – ١٩٥٩م.

٢٣ – الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، المؤلف: عمرُ بنُ عليٍّ بنِ موسىٰ بنِ خليلٍ البغداديُّ الأزجيُّ البزَّارُ، المحقق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٠هـ.

٢٤ – إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، لابن القيم، تحقيق خالد عبد اللطيف العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

٢٥ – اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لأحمد ابن عبد الحليم ابن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٢٦ – الإكليل في المتشابه والتأويل، المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد الشيمي شحاته، الناشر:

دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية – مصر.

٢٧ – الإمام الأشعري وأطواره العقدية، لصالح بن مقبل بن عبدالله العصيمي التميمي، دار الفضيلة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ – ٢٠١١م.

٢٨ – الإمام الصادق حياته وعصره آراؤه وفقهه، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣م.

٢٩ – الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار، ليحيىٰ بن أبي الخير العمراني، دراسة وتحقيق لسعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٣٠ – الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لأبي بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٣١ – الإيمان الأوسط، المؤلف: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، المحقق: محمود أبو سن، الناشر : دار طيبة للنشر – الرياض، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٢هـ.

٣٢ – البداية والنهاية، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، الناشر : مكتبة المعارف – بيروت.

٣٣ – بيان تلبيس الجهمية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، الناشر: المكتبة التوفيقية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٢م.

٣٤ – تاريخ الإسلام، لشمس الدين أبو عبد الله محمد أحمد الذهبي، لبنان، بيروت، دار الكتاب

٣٥ – تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٣٦ - التبرك المشروع والتبرك الممنوع، تأليف: د. علي بن نفيع العلياني، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٣٧ - التبرك أنواعه وأحكامه، للدكتور ناصر بن عبد الرحمن الجديع، مكتبة الرشد.

٣٨ - تثبيت دلائل النبوة، للقاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت.

٣٩ - التدمرية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الثامنة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٤٠ - تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولىٰ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.

٤١ - التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، تأليف: محمد الطاهر ابن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الناشر : مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ ٢٠٠م.

٤٢ - التحفة العراقية في الأعمال القلبية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، المحقق: يحيىٰ محمد النهيدي، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٤٣ - التسهيل لعلوم التنزيل، للقاسم بن أحمد الكلبي، لبنان، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٤ - تفسير ابن أبي حاتم، لابن أبي حاتم الرازي، المكتبة العصرية.

٤٥ - تفسير ابن أبي زمنين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، مصر، القاهرة، الفاروق الحديثة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٦ – تفسير أبي السعود، لأبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٧ – تفسير الآلوسي، للآلوسي.

٤٨ – تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٤٩ – تفسير البيضاوي، للبيضاوي، بيروت، دار الفكر.

٥٠ – تفسير الثعلبي، للثعلبي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٥١ – تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) تأليف: محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازئ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٢٠ هـ.

٥٢ – تفسير السمرقندي، لأبي الليث السمرقندي، بيروت، دار الفكر.

٥٣ – تفسير السمعاني، للسمعاني، السعودية، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٥٤ – تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المؤلف: محمد ابن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله ابن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م.

٥٥ – تفسير القرآن العظيم، لعماد الدين ابن كثير، دار طيبة، تحقيق سامي سلامة، الطبعة الأولىٰ ١٤١٨هـ.

٥٦ – التفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني بيروت– لبنان١٤٠٢.

٥٧ – تلبيس إبليس، تأليف: عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: أ. د. أحمد بن عثمان المزيد – أ. د. علي بن عمر السحيباني، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٧هـ – ٢٠١٦م.

٥٨ – تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر الباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة الثالثة١٤١٤ – ١٩٩٣ م.

٥٩ – التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المؤلف: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: مصطفىٰ بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، عام النشر: ١٣٨٧ هـ.

٦٠ – تهذيب اللغة، تأليف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٠١م.

٦١ – التوسل أنواعه وأحكامه، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

٦٢ – جامع الرسائل، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المحقق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: دار العطاء – الرياض، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

٦٣ – جامع الرسائل، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني المحقق : د. محمد رشاد سالم الناشر : دار العطاء، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٤ – جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، الطبعة الأولىٰ، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني

فحص دار الكتب العلمية، لبنان -بيروت - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

٦٥ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، المؤلف: عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٦٦ - جامع المسائل، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. علي العمران - محمد عزير شمس - عبدالرحمن بن حسن بن قائد، الناشر: دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٨م.

٦٧ - جناية التأويل الفاسد علىٰ العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد أحمد لوح، دار ابن عفان للنشر والتوزيع.

٦٨ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تأليف: ابن تيمية، دراسة وتحقيق: علي بن حسن بن ناصر الألمعي وغيره، الناشر: دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٦٩ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، لقوام السنة إسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصفهاني، تحقيق محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٧٠ - خطبة الحاجة التي كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعلمها أصحابه، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٠هـ.

٧١ - خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام، تأليف: علي بن لالي بالي بن محمد القسطنطيني الحنفي، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، الناشر: عالم الكتب بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧٢ - درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول،

تأليف: أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧٣ - دراسات عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة) تأليف: أحمد محمد أحمد جلي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الطبعة الثانية ١٤٠٨.

٧٤ - ذم التأويل، لابن قدامة المقدسي، حققه وخرج أحاديثه بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، الطبعة الأولىٰ ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

٧٥ - ذم الكلام وأهله ، تأليف: عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، تحقيق عبد الله بن محمد الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية.

٧٦ - الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، تأليف: أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حسن راشد، الناشر: المطبعة السلفية - القاهرة، ١٣٩٣ه.

٧٧ - الرد علىٰ المنطقيين، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، منشورات: دار الكتب العلمية، بيرت، ، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

٧٨ - الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أحمد حمدي إمام، الناشر: مطبعة المدني، سنة النشر: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٧٩ - الرسالة البعلبكية، تأليف: أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ، تحقيق: مريم الصاعدي، الناشر: دار الفضيلة - الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.

٨٠ - رسالة إلىٰ أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق ودراسة عبد الله

شاكر محمد الجنيدي، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٨١ - رسالة إلىٰ أهل الثغر بباب الأبواب، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، المحقق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: ١٤١٣هـ.

٨٢ - الرسالة، المؤلف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، المحقق: أحمد شاكر، الناشر: دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٩٥هـ-٢٠٠٨م.

٨٣ - الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، تأليف: صفي الدين محمد بن عبدالرحمن الأرموي، تحقيق وتعليق: عبدالنصير أحمد الشافعي المليباري، الناشر: الأصلين للدراسات والنشر، الطبعة الأولىٰ: ٢٠١٨م.

٨٤ - الرسالة القشيرية: تأليف: عبدالكريم بن هوازن القشيري، عني به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، الناشر: دار المنهاج، الطبعة الألىٰ: ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.

٨٥ - الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، للإمام المجتهد محمد بن إبراهيم الوزير، تقديم الشيخ بكر أبو زيد، اعتنىٰ به علي محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ.

٨٦ - زاد المعاد في هَدْي خير العباد، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي - سراج منير محمد منير، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٩ه - ٢٠١٨م.

٨٧ - سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني،دار المعارف. ١٤١٥هـ.

٨٨ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، لمحمد ناصر الدين الألباني،دار المعارف، الطبعة : الأولىٰ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٨٩ – سنن ابن ماجه، المؤلف: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، الناشر : دار الفكر – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٩٠ – سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، مصدر الكتاب: وزرارة الأوقاف المصرية.

٩١ – سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسىٰ الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة النشر : ١٩٩٨ م.

٩٢ – سنن النسائي، المؤلف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦ – ١٩٨٦.

٩٣ – سير أعلام النبلاء، تأليف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، الناشر: دار الحديث– القاهرة، الطبعة: ١٤٢٧هـ– ٢٠٠٦م.

٩٤ – السيرة الحلبية، للحلبي، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ.

٩٥ – السيرة النبوية ، لأبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، تحقيق وضبط وتعليق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٨٣هـ .

٩٦ – شرح السنة، للحسين بن مسعود البغوي، تحقيق : شعيب الأرناؤوط – محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق ـ بيروت، الطبعة الثانية١٤٠٣هـ – ١٩٨٣ م.

٩٧ – شرح الرسالة التدمرية، تأليف: محمد بن صالح العثيمين، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٧هـ.

٩٨ – شرح الرسالة التدمرية، تأليف: د. أحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف،

اعتنىٰ بإخراجه: د. مازن بن محمد بن عيسىٰ، الناشر: مكتبة الشنقيطي، جدة، الطبعة الثانية: ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.

٩٩ - شرح الرسالة التدمرية، تأليف: أز د. محمد الخميس، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٠٠ - شرح الرسالة التدمرية، تأليف: عبدالرحمن بن ناصر البراك، إعداد: عبدالرحمن بن صالح السديس، الناشر: دار التدمرية، الرياض، الطبعة الثالثة: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

١٠١ - شرح العقيدة الطحاوية لصدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي تحقيق : أحمد شاكر، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة : الأولىٰ - ١٤١٨ هـ.

١٠٢ - شرح المقاصد في علم الكلام، تأليف: سعد الدين التفتازاني، دار المعارف النعمانية، الطبعة الأولىٰ ١٤٠١ - ١٩٨١م.

١٠٣ - شرح مسلم، للنووي، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ١٤٠٧- ١٩٨٧ م..

١٠٤ - الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ، للقاضي عياض: ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨م.

١٠٥ - الصارم المنكي في الرد علىٰ السبكي، لشمس الدين محمد بن أحمد ابن عبد الهادي، تحقيق، عقيل بن محمد بن زيد المقطري اليماني، قدم له، مقبل بن هادي الوادعي، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٠٦ - الصحاح، للجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م.

١٠٧ - صحيح البخاري ، لمحمد بن إسماعيل البخاري، الناشر : دار الشعب

- القاهرة، الطبعة الأولىٰ: ١٤٠٧ – ١٩٨٧.

١٠٨ – صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٠٩ – صريح السنة، للإمام محمد بن جرير الطبري، تحقيق بدر بن يوسف المعتوق، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

١١٠ – الصفدية، تأليف: تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتية ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية: ١٤٠٦هـ.

١١١ – العبودية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي حسن عبدالحميد، الناشر: دار الأصالة – الإسماعيلية، الطبعة الثالثة: ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

١١٢ – العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المحقق: إرشاد الحق الأثري، الناشر: إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة الثانية: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١١٣ – عمدة القاري، للعيني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١١٤ – غريب الحديث، لابن قتيبة، دار الكتب العلمية، قم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ.

١١٥ – الفتاوىٰ الكبرىٰ، للإمام العلامة تقي الدين ابن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم ، محمد عبدالقادر عطا – مصطفىٰ عبدالقادر عطا.

١١٦ – فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، لعبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب ، تحقيق : أبو معاذ طارق بن عوض الله ابن محمد، الطبعة: الثانية، دار ابن الجوزي، السعودية – الدمام – ١٤٢٢هـ.

١١٧ - فتح الباري لابن حجر، الطبعة الثانية، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف علىٰ طبعه: محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.

١١٨ - الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد صبحي حلاق، مكتبة الجيل الجديد بصنعاء.

١١٩ - فتح القدير، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولىٰ - ١٤١٤هـ.

١٢٠ - الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ لتقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٠هـ.

١٢١ - الفرق بين الفرق، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، اعتنىٰ به: إبراهيم رمضان، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الرابعة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٢٢ - الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، اعتنىٰ بها وعلق عليها الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٢٣ - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني، : تحقيق: د. عبدالرحمن اليحيىٰ، الناشر: مكتبة دار المنهاج للمشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٣١ه.

١٢٤ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٢٥ – فلسفة القدر في فكر المعتزلة، للدكتور سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

١٢٦ – قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق، ربيع بن هادي المدخلي، مكتبة الفرقان، الطبعة : الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

١٢٧ – القاموس المحيط، للفيروزآبادي، بدون معلومات.

١٢٨ – قانون التأويل، لأبي بكر محمد بن عبدالله بن العربي، دراسة وتحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الثالثة: ٢٠١٤م.

١٢٩ – قواعد ابن تيمية في الرد علىٰ المخالفين، للدكتور حمدي بن حمد ابن حمود القريقري، دار الهدي النبوي، دار الفضيلة، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.

١٣٠ – القواعد المثلىٰ في صفات الله تعالىٰ وأسمائه الحسنىٰ، تأليف: محمد بن صالح العثيمين، من إصدارات مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الخامسة: ١٤٣٥هـ.

١٣١ – الكامل في ضعفاء الرجال، المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية – بيروت-لبنان، الطبعة: الأولىٰ: ١٤١٨هـ١٩٩٧م.

١٣٢ – كتاب التعريفات، المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٣٣ – كتاب العين، للخليل الفراهيدي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

١٣٤ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تأليف: ابن رشد الحفيد، اعتنىٰ به: محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٧م.

١٣٥ - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المؤلف: أيوب ابن موسىٰ الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٣٦ - لباب المحصل في أصول الدين، تأليف: ابن خلدون، تحقيق، الدكتور عباس محمد حسن سليمان، مراجعة الدكتور محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

١٣٧ - لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن علىٰ، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.

١٣٨ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تقديم وتحقيق: د. فوقية حسين محمود، راجع التحقيق د. محمود الخضيري، الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الطبعة الأولىٰ: ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م.

١٣٩ - المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، للدكتور عبد العظيم إبراهيم المطعني، مكتبة وهبة، الطبعة الأولىٰ ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

١٤٠ - مجموع الفتاوىٰ ، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، أبو العباس المحقق : أنور الباز، عارم الجزار الناشر : دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٤١ - مجموعة الرسائل والمسائل، المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، علق عليه: محمد رشيد رضا، الناشر: لجنة التراث العربي.

١٤٢ - محاضرات في اليهودية، تأليف الدكتور: عبدالله سمك، دار طيبة الخضراء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

١٤٣ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية.

١٤٤ - المحصول، للفخر الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

١٤٥ - مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، لابن القيم، اختصره الشيخ محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٤٦ - مذكرة أصول الفقه علىٰ روضة الناظر، للعلامة محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.

١٤٧ - مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه عرض ونقد علىٰ ضوء الكتاب والسنة، تأليف: د. خالد عبد اللطيف محمد نور عبد الله، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ- ١٤٢٦هـ.

١٤٨ - المستصفىٰ، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعه وصححه: محمد عبد السلام عبد الشافي، ١٤١٣هـ.

١٤٩ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

١٥٠ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلىٰ علم الأصول، لحافظ بن أحمد بن علي الحكمي تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر ، دار ابن القيم – الدمام الطبعة : الأولىٰ ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

١٥١ - المعالم في أصول الفقه، تأليف: فخر الدين الرازي، تحقيق: عادل أحمد عبدالجواد - علي محمد معوض، دار المعرفة، القاهرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٥٢ - المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، لعواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

١٥٣ - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، تأليف: د. محمد عمارة، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٥٤ - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

١٥٥ - المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، للدكتور عبدالله القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة. الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ.

١٥٦ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، قدم له وضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، راجعه فضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد/ دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية الخبر، ١٤١٦هـ.

١٥٧ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المؤلف: علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١١ه. - ١٩٩٠م.

١٥٨ - الملل والنحل، المؤلف : محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٤.

١٥٩ - المنتخل في علم الجدل، تصنيف الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قدم له وحققه وخرج نصه الأستاذ الدكتور علي بن عبد العزيز بن علي

العميريني، دار الوراق ـ دار النيرين.

١٦٠ – المنخول، لأبي حامد الغزالي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

١٦١ – منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي – جدة ، بإشراف الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

١٦٢ – منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لأحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، نشر دار الفضيلة الطبعة.

١٦٣ – منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام، لمحمد بن صالح بن أحمد الغرسي، دار القادري للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

١٦٤ – منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، تأليف: د. خديجة حمادي العبدالله، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

١٦٥ – المواقف، تأليف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، الناشر: دار الجيل – بيروت، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولىٰ ، ١٩٩٧.

١٦٦ – الموطأ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، برواية يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي، الأندلسي، طباعة دار الغرب الإسلامي.

١٦٧ – نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي، تأليف: عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: أحمد بن علي القفيلي، دار النصيحة، المملكة العربية السعودية – المدينة النبوية، الطبعة الأولىٰ: ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

١٦٨ – نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفرد جيوم.

١٦٩ - نيل الأوطار، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.






فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الفصل الأول
الأصلان العظيمان

الفصل الثاني
المثلان المضروبان

الفصل الثالث
الخاتمة الجامعة

القسم الثاني

الجمع بين الشرع والقدر

فصل
الخلق والأمر بين أهل السنة والجماعة ومخالفيهم

